Der Apologet Tertullianus

in seinem Verhältnis zu der

griechisch-römischen Philosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Doctorgrades der Philosophischen Facultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Georg Schelowsky,

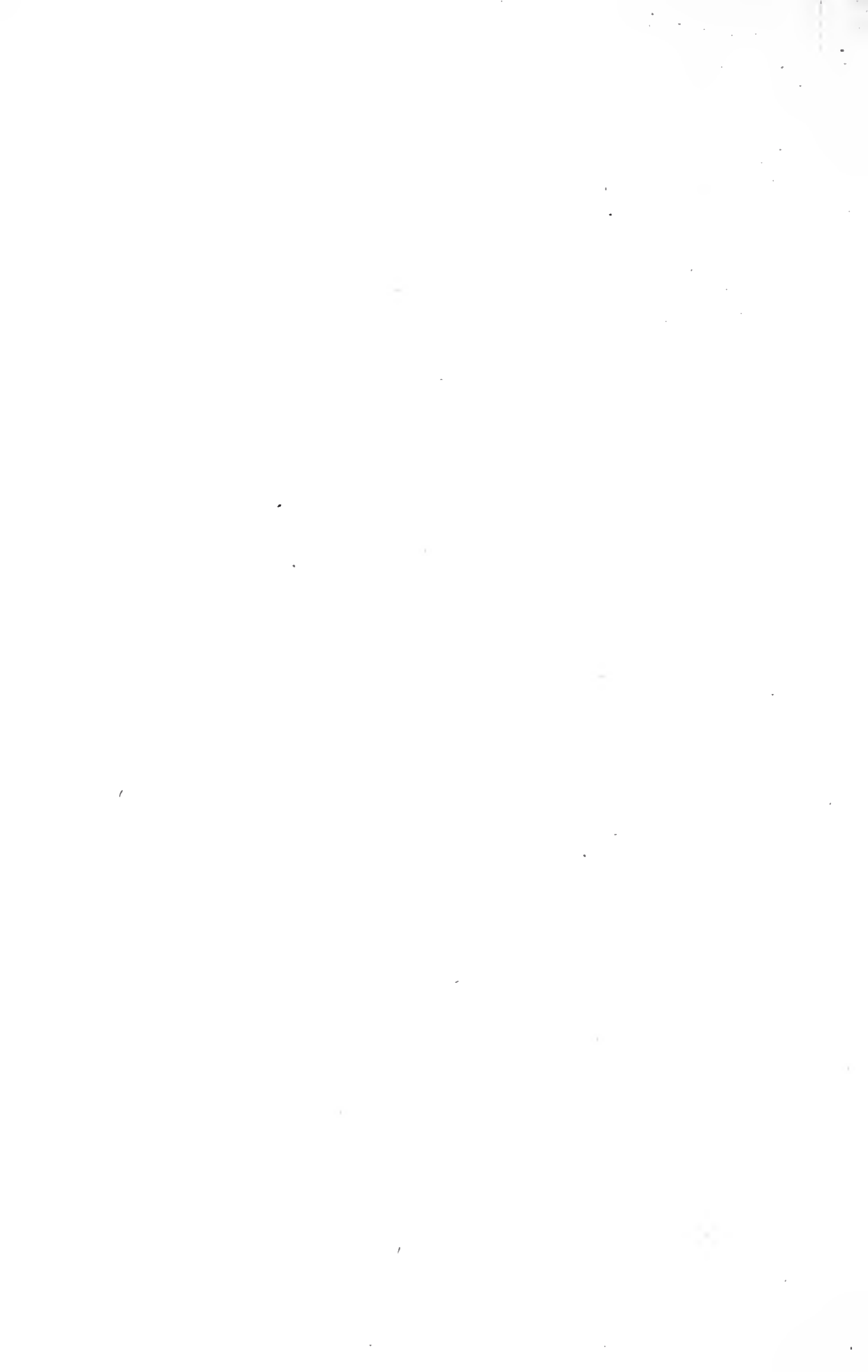
Pfarrer zu Gross-Garz.



Leipzig,

Druck von Oswald Mutze.

1901.



Sr. Hochwürden

Herrn Consistorialrath Professor Martius

in Magdeburg,

meinem früheren Lehrer und Tutor an der
Klosterschule Rossleben,

in dankbarer Verehrung

gewidmet.



Inhaltsverzeichnis.



Einleitung.

Sobald das Christentum in die Lage kam, schriftlich für seine Lehre einzutreten und sie gegen allerlei Angriffe zu verteidigen, musste es zu den litterarischen Erzeugnissen des griech.-römischen Heidentums Stellung nehmen. Aber wie sollte das geschehen? Wollte man das ganze reiche Erbe des heidnischen Geistes als schädlich über Bord werfen, so war das gleichbedeutend mit einem Verzicht auf einen grossen Teil der Gebildeten jener Zeit, denn die ganze gebildete Welt lebte in jener Litteratur. Oder sollte man dem Heidentum selbst eine Stelle in dem christlichen Geistesleben einräumen, indem man den Werken der Alten in irgend einer Form Berechtigung und einen Wert auch für die christliche Lehre zugestand?

In den ältesten Zeiten der christlichen Kirche war die Stimmung gegen alles heidnische Geistesleben dieselbe, wie sie der Apostel Paulus 1. Kor. 1, 20 und Röm. 1, 22 ausspricht Man stand nicht nur ausserhalb der griechischen Philosophie, sondern man wandte sich auch im allgemeinen nur an solche Gesellschaftsklassen, zu denen die Philosophie nicht hinreichte.

Aber diese Stimmung der Exklusivität, die auf die Ausbreitung des Christentums lähmend wirken musste, hielt auf die Dauer nicht vor. Trotz des offen zu Tage

tretenden Gegensatzes war ein thatsächliches Verwandtschaftsverhältnis zwischen gewissen leitenden Ideen der herrschenden Philosophie und denen des Christentums nicht zu verkennen. Dazu kam, dass das Christentum, von vornherein geeignet, die philosophische Spekulation zu wecken, aus seiner Heimat in einen mit hellenischer Bildung getränkten Boden verpflanzt wurde. Einzelne Elemente der Philosophie herrschten unbestritten in weiten Kreisen, durchdrangen alle Gesellschaftsklassen und waren zu festen Bestandteilen der allgemeinen Bildung jener Zeit geworden[1]), so dass unwillkürlich in christlichen Kreisen das Bestreben entstand, die Vorstellungen in ein philosophisches Gewand zu kleiden und die Lehren nach den Regeln der Philosophie zu erweisen. Die christliche Theologie ging bei der Philosophie in die Schule.

Den Umschwung bezeichnen die Apologeten. Als gebildete, mit den Formen des heidnischen Geisteslebens vertraute Männer, traten sie für das Christentum litterarisch ein, verwerteten die Formen philosophischen Denkens für die Darstellung der neuen Lehre und konnten so nicht umhin, auch zu der heidnischen Philosophie direkt Stellung zu nehmen. Sie thaten es, indem sie derselben eine, wenn auch getrübte Gotteserkenntnis zuschrieben und ein Verwandtschaftsverhältnis der grundlegenden Ideen anerkannten. Hatte man früher die christliche Verkündigung und die Philosophie als etwas Grundverschiedenes angesehen, so traten jetzt die Apologeten als christianisierte Philosophen für die Lehre der Kirche ein. Das Christenthum ist ihnen die „einzig sichere und heilsame Philosophie“, (Justin Dial. 8. nach Otto II, 32) eine Philosophie, weil sein Inhalt durchaus rational und auch den heidnischen Philosophen bruchstückweise bekannt war und doch auch wieder k e i n e

[1]) Vergl. E. Hatch: Griechentum u. Christentum (1892) pag. 97 f.

Philosophie, sofern es auf Offenbarung beruht, d. h. einen supranaturalen göttlichen Ursprung hat, auf dem schliesslich allein seine Wahrheit und Gewissheit begründet ist. Das ist die These, die von sämtlichen Apologeten einstimmig vertreten wird.[1])

Dass dieselbe eine verschiedene Ausprägung zulässt, je nachdem man die erste oder zweite Hälfte betont, liegt auf der Hand, und so entsteht der Schein verschiedener Stellung zur Philosophie bei den einzelnen Apologeten.

Vor allem ist es der lateinische Apologet, Quintus Septimius Florens Tertullianus (erst spät um 190 bekehrt, gestorben nach 220), der eine ganz andere Stellung zu der heidnischen Philosophie einzunehmen scheint, als die übrigen Apologeten. Er scheint ganz und gar auf den urchristlichen Standpunkt der Verachtung und Exklusivität zurückgekehrt zu sein. Beruft man sich auf einzelne Aussprüche Tertullians, in denen er das Christentum vor jeder Verwechslung oder Gleichstellung mit der Philosophie scharf verwahrt, sowie auf seine bekannten polemischen Ausfälle gegen die Philosophen, die aus dem Zusammenhang gerissen und unvermittelt vorgeführt, noch heftiger erscheinen, als sie es wirklich sind, so könnte die vielfach gegebene Charakterisierung Tertullians als eines erbitterten Feindes aller Philosophie berechtigt erscheinen. Aber Tertullians Verhältnis zur griechisch-römischen Philosophie darf nicht beurteilt werden nach diesen gelegentlichen Aeusserungen, in denen die Schwäche seiner Schreibart zu augenblicklicher Aufwallung und kühner Uebertreibung hervortritt. So masslos und unberechtigt dieselben oftmals auch sein mögen, sie erklären und mildern sich doch sofort, wenn man Tertullians so stark betonten Glaubensstandpunkt, wenn man das Ziel und die Tendenz seiner litterarischen

---

[1]) Vergl. Harnack: Dogmengeschichte, III. Aufl. I. S. 463.

Thätigkeit in Erwägung zieht, und wenn man ein Verständnis für seine ganze durch die Zeitlage begründete und durch die Eigenart seines feurigen Charakters scharf ausgeprägte Anschauungsweise zu gewinnen sucht. Ja es wird sich dann zeigen, dass Tertullian im Grunde genommen zur heidnischen Philosophie nicht anders steht als die griechischen Apologeten. Obwohl er gelegentlich alle Philosophie mit Entrüstung von sich abweist und erklärt, dass er sie vollständig aufgegeben habe, so „stellt er sich doch als einen der Männer dar, die zuerst im christlichen Sinne philosophiert haben.“[1]) Obwohl er versucht hat, mit Bewusstsein die Wurzeln zu durchschneiden, die ihn mit der heidnischen Wissenschaft verbanden, so zeigt doch seine formale und materiale Abhängigkeit von der griechisch-römischen Philosophie, wie wenig er dazu im Stande gewesen ist. —

---

[1]) Ritter: Gesch. d. Philosophie III, S. 379.

Erstes Kapitel.

Verhältnis Tertullians zur heidnischen Philosophie nach allgemeinen Aussprüchen.

Wie Tertullian selber sein Verhältnis zur Philosophie ansieht, was er von ihr hält, was er ihr vorzuwerfen hat, aber auch inwieweit er sie anerkennt, soll zunächt auf Grund seiner Ausprüche erörtert werden.

Tertullian betrachtet es als die Hauptaufgabe seiner litterarischen Thätigkeit, die christliche Glaubenslehre zu sichern und auszubilden. Das aber war nur möglich durch Besiegung der Gegner, d. h. der Häretiker und der heidnischen Philosophen. Dabei sieht er die letzteren als das Grundübel, ihre Weltweisheit als die „Mutter der Häresien“ [1]) an.[2]) Im Gegensatz zu ihnen hebt er in scharfer Weise seinen christlichen Glaubensstandpunkt hervor. Er ist sich bewusst, einer geoffenbarten Weisheit zu folgen und im vollen Besitz der ganzen Wahrheit zu sein. Darum hat alles selbstgemachte Wissen von Gott und den göttlichen Dingen für ihn

[1]) Überweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. (1883) S. 58.

[2]) Philosophi haereticorum patriarchae: Op. Tertull. ed. Oehler II. 347 u. 560.

keinen Wert und keine Berechtigung. So stellt er sein Christenthum in schneidender Antithese der Weltweisheit gegenüber und stellt die Sache des Christen dar als das Gute gegenüber dem Schlechten, als die Weisheit gegenüber dem Irrtum, als die Wahrheit gegenüber dem Schein und der gespreizten Hohlheit.[1]) Steht aber die Wahrheit von vornherein fest, so ist jede weitere Untersuchung überflüssig und schädlich. Darum bekämpft Tertullian ein autoritätsloses, autonom-subjektives Forschen, wie es die Häresie von der heidnischen Philosophie übernommen habe (vergl. de praescript. haeret. Cap. 7—14). „Dem Christen ist nicht erlaubt, weiter zu forschen als zu finden erlaubt ist, und zu finden erlaubt ist nur, was von Gott gelernt wird.“[2]) Darum verwirft er die freie Forschung als schädliche Neugier, die seit dem Erscheinen Christi zwecklos sei. An ihre Stelle tritt der Glaube, in welchem Tertullian die Erledigung aller Geistesfragen sieht. „Mit dem Glauben hört alles Suchen und Finden auf. Christus hat uns eine Grenze gezogen, indem er nicht wollte, dass wir über seine Lehre hinaus weiter suchen“ (de praescr. haeret. 10, O. II, 12). Das Christentum ist ihm also eine historische Thatsache, die man hinnehmen müsse, wenn man sie zunächst auch nicht begreife. Somit fordert er einen blinden Autoritätsglauben, ja er

---

[1]) Quid simile philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et caeli? famae negotiator et vitae? verborum et factorum operator et rerum aedificator et destructor? amicus et inimicus erroris? veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator ejus et custos? Apol. 46 nach der Ausgabe von F. Oehler. Lips. 1854. I, S. 285, vergl. II S. 10: Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academia et ecclesia? Nostra institutio de porticu Salomonis . . .

[2]) de an. 2. O. II 560: christiano quaerere non licet, quam inveniri licet; infinitas quaestiones apostolus prohibet. Porro non amplius inveniri licet quam a deo discitur; quod autem a deo discitur totum est. cfr. auch O. II 12.

verlangt ihn früher als das Lernen, was dieser Glaube lehre oder befehle.[1])

Tertullians Standpunkt ist also der eines unbedingten Glaubens an die geoffenbarte Wahrheit, die alle Philosophie überflüssig mache. Von hier aus richtet er seine Anklagen gegen die Weltweisheit. Besonders stark hebt er die Uneinigkeit der einzelnen Philosophenschulen und die Divergenz ihrer Ansichten hervor, um ihre Schwäche und Unzulänglichkeit zu beweisen. Was aber bei ihnen an Wahrheitsmomenten sich finde, das sei auf bewusste Entlehnung aus den heiligen Schriften zurückzuführen, nur sei es zum grössten Teile missverstanden oder gar absichtlich verdreht worden.[2]) Selbst die Wahrheit, die aus dem angeborenen Gottesbewusstsein und aus dem natürlichen Menschenverstande stamme, sei von ihnen verunreinigt und verfälscht worden. Darum nennt Tertullian die Philosophie „temeraria interpres divinae naturae et dispositionis“ (O. II S. 8) und meint, dass durch die philosophische Schulung die Seele verbildet und die Vernunft unfähig werde, der Stimme der Natur zu lauschen (de testim. an. 1.). Ja er scheut sich nicht, die in ihrer allgemeinen Fassung so besonders ungerechte Anklage auszusprechen: den Philosophen sei es überhaupt nicht um die Wahrheit zu thun; der Beweggrund ihres Forschens sei nicht Wahr-

---

[1]) de praescript. haeret. 7. O. II 10: nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. cum credimus, nihil desideramus ultra credere. hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus. Vergl. auch Cap. 14. — de corona mil. 2: Ich lobe den Glauben, der glaubt, dass eine Observanz zu halten sei, ehe er den Grund davon weiss. — de carne Chr. 5. O. II 434: credibile est, quia ineptum . . . . certum est, quia impossibile est.

[2]) Apol. 47. O. I S. 286: Quis poetarum, quis sophistarum, qui non omnino de fonte prophetarum potaverit? cfr. Apol. 46. S. 6, Anmerkung 1.

heitstrieb, sondern eitle Ruhmsucht. „Philosophus gloriae animal“ (de an. 1. O. II, 556 vergl. Apol. 46). „Die Christen besässen die Wahrheit, die Philosophen affektierten sie“ (affectant O. I 311). Den Höhepunkt seiner Verurteilung aber erreicht Tertullian mit dem Vorwurfe: „Die Philosophie sei eine Art ungesunde Geisteswucherung (Apol. 21), ja sie sei sogar ein Werk der Dämonen, von diesen gelehrt und empfohlen. (de an 1. O. II 557; de praescr. haer. 7. O. II, S. 8).

Doch Tertullian lässt es nicht bei blossen Allgemeinheiten bewenden, er will auch im einzelnen die grosse Verschiedenheit zwischen Christentum und Philosophie nachweisen, und zwar thut er es in der Sphäre des praktisch-sittlichen Gebiets wie in der der religiösen Erkenntnis. Was das erstere anbelangt, so zieht er Parallelen zwischen dem sittlichen Verhalten der Philosophen und der Christen. (Apol. 46, vergl. de an. 1.) Man sieht hier. wie wenig skrupulös Tertullian in der Wahl seiner Mittel ist, wenn es gilt, den Gegner niederzuschmettern. In kleinlicher, unwürdiger Weise führt er ein ganzes Sündenregister der einzelnen Philosophen auf, wobei selbst ein Sokrates als sittliche Persönlichkeit keine Gnade vor ihm findet. Auch unverbürgte Anekdoten müssen herhalten, um die Aufzählung zu vervollständigen und selbst auf ein paar Verwechselungen kommt es ihm dabei nicht an.[1])

Ebenso zieht er eine Parallele auf dem Gebiete der religiösen Erkenntnis. Da beruhe der Hauptunterschied zwischen Philosophen und Christen darin, dass diese die

---

[1]) Vergl. Apol. Cap. 46. So nimmt er als geschichtlich an, dass der Platoniker Seusippus im Ehebruch erschlagen sei, dass Demokrit sich selbst geblendet habe, weil er die Weiber nicht ohne Gier habe ansehen können, dass Zeno und Pythagoras nach der Tyrannis gestrebt hätten. „Hippias sei getötet worden, weil er nach der Tyrannis gestrebt hätte“; das ist aber nicht der Philosoph Hippias, sondern der Sohn des Pisistratus.

Wahrheit schon besässen, während sie jene erst suchten. „Geschähe dieses Suchen dort aus nichtigen Motiven, so sei das Finden der Wahrheit für den Christen eine Heils- und Lebensfrage“ (O. I 282 f.). Damit hinge auch die grosse Verschiedenheit der philosophischen Meinungen zusammen. So lehrten die Platoniker, Gott sei unkörperlich, die Stoiker, er sei körperlich, Epikur lasse ihn aus Atomen, Pythagoras aus Zahlen bestehen, Heraklit aus Feuer. Nach den Platonikern regiere er die Welt, nach den Epikureern sei er müssig und unthätig. Die Stoiker liessen ihn ausserhalb der Welt sein, die er von aussen her bewege, wie der Töpfer seine Scheibe, die Platoniker innerhalb der Welt, die er einem im Schiffe befindlichen Steuermanne gleich leite. (O. I 287 f.) Ebenso divergierend seien ihre Ansichten über die Welt und ihre Entstehung.

Dagegen sei bei den Christen die geoffenbarte Weisheit ein sicherer Besitz, sogar Gemeingut aller. (O. I 281 f.) Während Thales trotz aller Bedenkzeit nichts über Gott zu sagen vermochte, während Sokrates einerseits das Dasein der Götter geleugnet habe, als sei er dessen völlig gewiss, andererseits dem Aesculap zu opfern befahl und damit die Unsicherheit seines Wissens dokumentierte, so sei bei den Christen selbst der geringste Handwerker im Besitz einer gewissen Gotteserkenntnis (Apolog. 46).

Seine These: „philosophi patriarchae haereticorum“,[1]) hat Tertullian in den meisten seiner polemischen Schriften näher begründet.[2]) Er sieht in den Häresien das Eindringen der griechischen Philosophie in das Christentum, und gewiss nicht mit Unrecht, was den Gnosticismus anbetrifft. In seiner Schrift „de praescriptione

---

[1]) Oehller I, 347 und 560.

[2]) Vergleiche die Ausführungen weiter unten über Tert. Anthropologie und Gotteslehre.

haereticorum" sucht er im einzelnen nachzuweisen, wie die Häresie von der Philosophie „ausgerüstet wurde".[1]) Bei beiden derselbe Geist, dasselbe autoritätslose, ungebundene Forschen, dieselben Fragen würden aufgeworfen:[2]) „unde malum et quare? et unde homo et quomodo? unde deus? scilicet de enthymesi et ectromate." Ja selbst den Stoff erhielten die Häretiker von der Philosophie: Valentinians Aeonen seien Nachahmungen der Platonischen Ideen, Marcions „besserer Gott" sei der der Stoiker, die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele und der „restitutio carnis" rühre von den Epikureern her, von Zeno die Identificierung der Materie mit Gott (O. II 8 und 9). Ganz besonders aber ist es Plato, den er als den „condimentarius (Spezereikrämer) omnium haereticorum" bezeichnet. (O. II 591.)

So heftig und masslos diese Angriffe und Vorwürfe gegen die Philosophie auf den ersten Blick auch erscheinen mögen, sie erklären und mildern sich doch sofort, wenn man die Tendenz, den Charakter seiner Schreibart, sowie die Zeitumstände, unter denen Tertullian schrieb, ins Auge fasst.

Zunächst ist zu beachten, dass sich fast alle jene Vorwürfe, freilich in milderer Form und in gemässigterer Sprache, als stehendes Inventar schon bei den griechischen Apologeten finden.[3]) Tertullian hat vieles von ihnen einfach übernommen, nur hat er die Konsequenzen jener Beurteilung der Philosophie, die z. B. bei Justin verhüllt sind, schärfer gezogen und allem den Stempel seines extremen Geistes aufgeprägt. In der

---

[1]) de praest. haer. Cap. 7. O. II 8. Ipsae haereses a philosophia subornantur.

[2]) O. II 9.

[3]) So bei Justinus, der seine Lehre vom λόγος σπερματικός zuweilen durchbricht und alle probehaltige Erkenntnis der Philosophen auf Entlehnung aus Büchern des Alten Testamentes zurück-

Polemik lässt er sich von seiner leidenschaftlichen Natur so fortreissen, dass er oftmals über das Ziel hinausschiesst und Aeusserungen thut, die eben nur von dem Standpunkt des Gegensatzes aus zu verstehen sind, von dem sie gesprochen wurden. Wie wunderlich klingt z. B. bei Tertullian, diesem Meister in der Dialektik, die oft genug bei ihm zur Sophistik ausartet, der Ausfall gegen Aristoleles: „o miserum Aristotelem! qui illis (i. e. den Häretikern) dialecticam instituit artificem struendi et destruendi . . . ." (O. II, S. 9.) Man muss bei ihm stets den jeweiligen polemischen Standpunkt im Auge behalten, der ihn bald so und dann wieder anders reden lässt.[1]) So müssen auch seine Ausfälle gegen die Philosophie auf das richtige Maass zurückgebracht und an anderen Aussprüchen korrigiert werden, in denen er sich weit milder ausspricht.

Manche dieser Anklagen erklären sich daraus, dass in der That den Philosophen jener Zeit grossenteils Ernst und Wahrheitsstreben abging. Die Philosophie war vielen ein blosser Erwerbsstand geworden, und „gloriae animal" war für manchen sogenannten Philosophen jener Zeit jedenfalls kein zu harter Vorwurf. Der scharfe Stachel jener Anklagen liegt aber nicht zum mindesten in ihrer allgemeinen Fassung.

---

führt. Justin Apol. I, 44. 59. — Ebenso polemesiert Tatian heftig gegen die Philosophie und führt sie auf dämonischen Ursprung zurück. Tat. Oratio ad Graec. pag. 28 f. — Aehnlich auch Theophilus.

[1]) Ein eklatantes Beispiel hierfür ist Tertullians verschiedenes Urteil über die Ehe. In der Hitze der Polemik gegen die, welche eine zweite Ehe gelten liessen, greift er die Ehe selbst an, fast sie nur von ihrer sinnlichen Seite und nennt sie in dieser Beziehung „eine Schmach, einen Schmutz" (de monogamia 1 u. 2). Wo er dagegen in der Polemik gegen die Marcionisten steht, welche die Ehe schlechthin verwarfen, da nennt er sie „Gottes Ordnung" und redet von einem „feierlichen Dienst der Geschlechter" adv. Marc. 29. O. II, 82 f.

Man darf auch nicht unbeachtet lassen, dass sich ähnliche Klagen und abfällige Urteile über die Philosophen auch bei Seneka finden; und da Tertullian Senekas Schriften genau kannte (O. I, 301 und öfters) und in ihm eine Autorität sieht, [„sicut et Seneca, saepe noster! O. II, 587] so sind die Anklänge an die Deklamationen Senecas wider die Philosophen gewiss nicht zufällig.[1]) — — Aber auch abgesehen davon musste sich bei Tertullian eine solche schroffe Stellung zur heidnischen Philosophie bei der extremen Art seines Charakters, der alle Halbheiten und Vermittlungen hasste, mit Notwendigkeit einstellen. Wenn eine Natur wie Tertullian einmal mit dem Heidentum brach, so musste dies in so vollständiger Weise geschehen, dass er nun an dem ganzen Heidentum nichts Gutes mehr finden konnte, dass er alles für entartet und dämonisch beeinflusst ansah und somit auch für eine gerechte Würdigung der hohen Geistesarbeit der heidnischen Philosophie nicht mehr recht fähig war.

Immerhin war solch polemischer Standpunkt gegen die Weltweisheit in damaliger Zeit für die christlichen Lehrer notwendiger und berechtigter, als er uns heute vielleicht erscheinen mag. Jede neue Erscheinung auf dem geistigen wie auf anderen Gebieten ist zunächst unduldsam gegen anderes. Sie muss es auch sein, wenn sie sich als etwas Eigentümliches in der verschlungenen Reihe der neben ihr herlaufenden Strömungen behaupten will. Und gerade dieser praktische Grund hat zu der antiphilosophischen Richtung Tertullians nicht unwesentlich mitgewirkt. Er machte die Erfahrung, dass manche unter den Heiden es zu einer Art Anerkennung des Christentums insofern brachten, dass sie es für eine Philosophie erklärten, wie es ja so viele gäbe. Er sagt: „Wenn die Gegner der Anerkennung des Guten unserer Sekte (secta), das sich bereits im Handel und Wandel

---

[1]) Vergl. Zeller: Die Philosophie d. Griechen. II. Aufl. III, pag. 619 f.

bemerkbar macht und aus der täglichen Erfahrung kund geworden ist, nicht mehr entziehen können, so wollen sie doch in ihrem Unglauben keine göttliche Sache darin sehen, denn dasselbe, sagen sie, predigen auch die Philosophen" (O. I, 280 f.). Dieser laue Standpunkt veranlasste Tertullian, gegen jede Verwechselung des Christentums mit einer Philosophie energisch Front zu machen und die Einzigartigkeit und Verschiedenheit desselben von aller Philosophie scharf zu betonen. Merkwürdig ist dabei, dass er das Christentum vielfach „secta" nennt, ein Name, der an die Philosophenschulen erinnert.

In einer Beziehung freilich will er sich eine Gleichstellung mit den Philosophen gern gefallen lassen. „Wenn ihr uns hinsichtlich der Lehren mit jenen zusammenstellt, warum lasst ihr uns nicht auch die gleiche Behandlung zu teil werden," ruft er bitter aus. (Apol. 46.)

Indessen man würde, wie schon oben bemerkt, ein falsches Bild erhalten, wollte man Tertullians Verhältnis zur Philosophie nur nach solchen polemischen Ausfällen beurteilen. Es stehen diesen doch auch Aeusserungen gegenüber, in denen er sich weit günstiger ausspricht und der heidnischen Philosophie mehr Gerechtigkeit widerfahren lässt. Er giebt zu, dass dieselbe Wahrheitsmomente enthält, die von ihm nicht als Plagiate, sondern als Selbstbezeugungen Gottes im Heidentum angesehen werden (de testim. an. 1 — de an. 2). So sagt er einmal: „Wir werden nicht leugnen, dass die Philosophen zuweilen christlich gedacht haben."[1]) Ja, er scheint geradezu ein Bewunderer Senekas gewesen zu sein, er zitiert ihn öfters und sagt von ihm: „Seneca saepe noster" (O. II, 587). Oftmals, namentlich in der Schrift de anima, bezeugt er ausdrücklich seine Uebereinstimmung mit

[1]) O. II, 558: plane non negabimus, aliquando philosophos justa nostra sensisse. —

Plato,[1]) obwohl ihm sonst dessen Philosophie die unsympathischste von allen ist. Ueberhaupt sobald sich die Ansichten der Philosophen mit seinen eigenen decken, sehen wir ihn sie freudig acceptieren. Er scheut sich nicht, solche Zeugnisse aus dem Heidentume zur Stütze seiner eignen Ansichten mit Eifer aufzusuchen und zu verwerten. Ja, wenn es sich zeigen wird, wie er sich auf Schritt und Tritt mit der heidnischen Philosophie auseinandersetzt, beständig die Waffen mit ihr kreuzt, bald auf diesen, bald auf jenen Philosophen losschlägt und dann an anderer Stelle denselben zur Bekämpfung eines dritten heranzieht, so liegt darin schon eine Wertschätzung der Philosophie, denn so behandelt man keinen Gegner, für den man blos Verachtung übrig hat.

Wäre es denn überhaupt möglich gewesen, dass ein aus heidnischer Bildung und philosophischer Schulung hervorgegangener Mann eine so exklusive Stellung zu philosophischem Denken und zur Philosophie überhaupt einnehmen konnte? Sicherlich nicht. Wer wie Tertullian die Hochschule seiner Zeit besucht hatte, die es sich angelegen sein liess, ihren Zöglingen die Schätze der Vergangenheit zu erschliessen und zum bleibenden Lebensbesitz zu machen, dem war so viel Philosophisches in Fleisch und Blut übergegangen, dass er davon gar nicht wieder loskommen konnte. Es ist natürlich, dass in dem Anschauungskreise eines gebildeten und erst spät zum Christentum bekehrten Mannes in gewissem Sinne das Heidnisch-Philosophische des Prius blieb, durch das der christliche Stoff erst hindurch musste. Selbst wenn man das Christentum mit solcher Entschiedenheit annahm wie Tertullian, so blieb doch diese geistige Disposition, die vordem vorhanden gewesen war, zurück und gewann bestimmenden Einfluss auf die Lehrbildung sowohl in formaler wie in materieller Beziehung. Das können wir auch bei Tertullian deutlich sehen.

---

[1]) de an. 10. 16. vergl. auch de resur. carn. 3.

Zweites Kapitel.

Das prinzipielle Verhältnis Tertullians zur Philosophie.

Bevor wir nun den Einfluss der Philosophie auf Tertullians Lehrbildung im einzelnen nachzuweisen suchen, muss zunächst seine prinzipielle Stellung zur Philosophie untersucht, und es muss festgestellt werden, ob denn sein oben gekennzeichneter Standpunkt nicht überhaupt eine wirkliche Beeinflussung durch die Philosophie ausschliesst. Ist die Wahrheit durch Offenbarung gegeben und sicher verbürgt, ist das „von Gott Gelehrte das Ganze", ist unbedingter Autoritätsglaube gefordert und jedes Forschen darüber hinaus sträfliche Neugier, so scheint in solchen Anschauungen von vornherein für philosophisches Denken und Forschen kein Raum mehr zu sein.

Indessen wir sehen bei Tertullian neben dem Autoritätsglauben an die Offenbarung ebenso stark die Vernunft betont. Er steht somit auf demselben Standpunkt wie die griechischen Apologeten, ja derselbe bekommt bei ihm, wie sich zeigen wird, eine Wendung, die sich für die Verbindung mit philosophischem Denken noch günstiger gestaltete, als es bei jenen der Fall war.

Es ist bekannt, dass die griechischen Apologeten das Christentum rationalisiert haben. Der Rationalismus

der christlichen Lehre wurde in gleicher Stärke betont wie ihr Offenbarungscharakter. Der darin liegende Widerspruch wurde dadurch gemildert, dass man die Möglichkeit natürlicher Wahrheitserkenntnis, die man im Prinzip allgemein zugab, doch nur selten verwirklicht dachte, da die menschliche Vernunft durch die Einwirkung der Dämonen unkräftig, getrübt und geknechtet sei. So verbindet sich mit dem Rationalismus der Apologeten ein theorethischer Skeptizismus, durch den die Geltendmachung des Offenbarungscharakters der rationalen Lehre des Christentums verständlich wird.

Während nun bei den griechischen Apologeten der Offenbarnngscharakter des Christentums scharf hervorgehoben wird, kommt es bei den lateinischen Apologeten (bei Minucius Felix noch stärker als bei Tertullian, vergl. dessen apol. Schrift „Octavius") zu stärkerer Betonung des Rationalen. Das skeptische Moment tritt nicht nur zurück, sondern es wird die christliche Wahrheit der skeptischen Philosophie bestimmt entgegen und auf Seite des philosophischen Dogmatismus gestellt. Hieraus wird schon Tertullians Abneigung gegen die Akademie und seine Hinneigung zur Stoa erklärlich.

Tertullian sucht für den Inhalt seiner Glaubensüberzeugungen nach einer zuverlässigen Quelle und sicheren Grundlage. Diese findet er zunächst in den Normen des kirchlichen Christentums: Schrift, regula fidei, Tradition. Aber dieselben genügen ihm nicht. Auch die Häretiker beriefen sich auf die heilige Schrift, und innerhalb der Kirche selbst bestanden Zwistigkeiten über die Art der Auslegung und die Deutung dunkler Stellen. Ebensowenig herrschte über den Inhalt und die Deutung der regula fidei Uebereinstimmung, und die Tradition konnte vollends zu keiner allgemeinen Geltung durchdringen.

Zwar findet Tertullian eine zweite Stütze in dem

in der Kirche waltenden heiligen Geiste, der die Kirche lenkt und in ihr seine Stimme erhebt, und der namentlich im Montanismus[1]) die Gabe der höheren Erleuchtung und Weissagung verlieh.[2]) Aber auch dieser Standpunkt im Montanismus konnte ihm nicht genügend erscheinen, zumal ja die Kirche die montanistische Prophetie nicht anerkannte. — So kommt er denn schliesslich noch bei einer dritten Erkenntnisquelle der Wahrheit an, mit der er zugleich in die Philosophie einmündet. Er nennt sie die Natur, und zwar versteht er darunter die natürliche angeborene Vernunft. Soweit der Mensch ratio besitzt und die mit der Gabe verbundene Aufgabe der „inquisitio universitatis" vollzieht, findet er das Christentum in seinem Inneren und in der vernünftigen Weltordnung vor, dazu beruft sich Tertullian auf das Zeugnis der Seele und zwar der einfachen, unverbildeten Seele in ihrem Naturzustande.[3]) „Diese bezeugt die Wahrheit, denn Gott selbst ist ihr Lehrer."[4]) Er weist z. B. hin auf die unwillkürlichen Ausbrüche der Rede, worin die Naturseele selbst bei den Heiden gewisse christliche Grundwahrheiten anerkenne, so den einigen Gott, ebenso die göttlichen Eigenschaften der Güte, Gerechtigkeit, Allwissenheit und Allmacht, ferner die Unsterblichkeit, die einstmalige Vergeltung und das Gericht, ja selbst die Auferstehung des Leibes (de test. an. 2—4). Diese Zeugnisse der Naturseele sind aber nicht etwa aus dem Einflusse der in Umlauf gesetzten Meinungen der Litteratur herzuleiten, „denn die Seele

---

[1]) Tertullian schloss sich um 202 dem Montanismus an.

[2]) De res. carn. 63 O. II, 550. — De an. 22 und 24 O. II, 590 und 592 f.

[3]) Apolog. 17 — de testim. an. 1. 2. 5 überhaupt die ganze Schrift de testim. animae. Adv. Marc. I, 10. 13. 18.

[4]) De testim. an. 5: magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae.

ist älter als der Buchstabe, und der Mensch eher als der Philosoph" (de test. an. 5). Das Gottesbewusstsein ist die ursprüngliche Mitgift der Seele und das Gemeingut aller Menschen.[1]) „Gott hat die Seele mit einem Gemeinsinne ausgestattet, der die Kraft besitzt, die Wahrheit zu erkennen."[2]) Ja Tertullian geht in seinem Vertrauen auf das Zeugnis der Naturseele so weit, dass er sie „naturaliter christiana" nennt. (Apol. 17, de test. an. 1.)

So erscheint das Christentum als die natürliche Aufklärung, als die Enthüllung einer in der Welt und in dem Menschen liegenden Wahrheit.[3])

Freilich ist dieser stoische Rationalismus an entscheidenden Punkten durchbrochen, denn auch T. räumt ein, dass die von Natur vernünftige Seele durch ein von aussen her eingedrungenes böses Element verderbt und durch Lüste und Leidenschaften entkräftet sei. (Apolog. 17). Er empfindet den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, den die Stoa vertuscht hatte, als eine unerträgliche Spannung, die der Mensch selbstständig nicht auszugleichen vermag. Dadurch ist die Notwendigkeit der Offenbarung bedingt. Immerhin aber ist die von Adam herrührende Verderbnis nicht derartig, dass der Menschenseele ihre Naturgabe, die göttliche Mitgift, völlig verloren gegangen wäre. Das Licht der „divina ratio" ist zwar getrübt, aber nicht ausgelöscht. Instinktiv hält die Seele gewisse Wahrheiten fest, die ihr Sünde und Irrtum nie ganz verdunkeln können (Apol. 17). So

---

[1]) O. II, 58 ante anima, quam prophetia. Anima enim a primordio conscientia dei dos est, eadem, nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis.

[2]) O. II, 558. Sed et natura pleraque suggeruntur quasi de publico sensu, quo animam deus dotare dignatus est.

[3]) Ebenso stellt Minucius Felix im Oktavius die christliche Wahrheit als die von Natur jedem Menschen eingepflanzte Weisheit dar (insita sapientia).

behalten diese Naturzeugnisse ihren Wert: „haec testimonia animae quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria, quanto vulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina“ (O. I, 409). Darum glaubt T. die Natur bezw. die Vernunft neben der Offenbarung als eine zweite Erkenntnisquelle für die christliche Lehre annehmen zu dürfen.

Dieser schöne Gedanke von dem Zeugnis der Naturseele, der bei ihm an die Stelle der Justinischen Theorie vom *λόγος σπερματικός* tritt, ist einer der originellsten und fruchtbarsten Geistesgriffe Tertullians. In diesem Gedanken hat er sich eine Thür zur Anerkennung der Philosophie offen gehalten, ja er steht mit ihm bereits auf dem Boden der Stoa. Er hat damit zugegeben, dass auch die heidnische Weltweisheit mit Erfolg philosophieren konnte, wie er das de testim. a. 2., O. I, 558 direkt ausspricht. Ebenda bemerkt er, dass es wohl erlaubt sei, auch von Gegnern ein Zeugnis anzunehmen, wenn es als der allgemeine Ausdruck des Naturbewusstseins gelten könne.[1]) Dasselbe Zugeständnis macht er de testim. an. 1., wo er ausführt: auch er hätte zur Apologie des Christentums den Weg einschlagen können, „wie manche aus unserer Mitte, die aus den anerkanntesten Schriften von Philosophen und Poeten Zeugnisse für die christliche Wahrheit ausgezogen und gesammelt hätten, aus denen ersichtlich sei, dass die Christen gar nichts Neues oder Ungeheuerliches aufgebracht hätten, nichts, in dem sie sich nicht auf jene Schriften berufen könnten. Er aber habe dies nicht nachgeahmt, da er diesen Weg nicht nur für unzureichend halte deshalb, weil jene Litteratur nicht allgemein genug bekannt sei, sondern

[1]) O. II, 559: exceptis plane quae sine laqueo alicujus praejudicii ad simplex testimonium licebit adsumere, quia et ex aemulis nonnunquam testimonium necessarium.

auch für unfruchtbar, weil man jener Litteratur doch mehr glaube in dem, was sie Falsches, als in dem, was sie Wahres enthalte." Man sieht daraus, dass auch Tertullian ähnlich wie die griechischen Apologeten die christliche Verkündigung und die Philosophie nicht als etwas toto genere Verschiedenes aufgefasst hat. Ja, wenn es das Christentum, wie schon oben bemerkt, zuweilen „secta" nennt, wenn er für die Christen dieselbe Freiheit forderte, die man den Philosophen zugestand, wenn er später das pallium, den Philosophenmantel, zu seiner Tracht wählte, so zeigt sich auch darin, wie er sich im Grunde doch als Philosoph fühlte, wie er in dem Christentume, obwohl er den ihm diskreditierten Titel der Philosophie nicht auf dasselbe anwendete, doch den Abschluss und die Gewähr aller philosophischen Erkenntnis sah, die Weisheit Gottes, die durch einleuchtende Beweise die Menschen, die sich auf sich selbst besinnen, überzeugt. —

Wie nun diese Lehre von der Natur die prinzipielle Stellung Tertullians zur Philosophie weit günstiger darstellt, als es aus seinen polemischen Aeusserungen den Anschein hat, so fällt von hier aus auch auf die scheinbar so antiphilosophische Forderung eines blinden Autoritätsglaubens, sowie auf die Verurteilung der freien Forschung ein wesentlich anderes Licht.

In echt stoischer Weise verlangt er den Gebrauch der Vernunft und sieht ihre Nichtbenutzung als Pflichtverletzung an. „Gott, der alles mit Vernunft vorhersah und anordnete, wollte auch nicht, dass diese göttliche Sache (ratio) im Menschen brach liege, er wollte nicht, dass etwas ohne Vernunft behandelt und erkannt werde." (O. I, S. 644.) Auch wo Tertullian blinden Autoritätsglauben selbst an das scheinbar Unmögliche fordert, vertraut er darauf, dass Vernunft und Offenbarung sich harmonisch zu einander verhalten, und dass beide auch da zusammenstimmen, wo die göttlichen Wirkungen

zunächst über unser Verständnis hinausgehen (de carn. Christi 4). Die göttlichen Mysterien gelten ihm keineswegs als schlechthin vernunftwidrig, doch meint er, die göttliche Vernunft liege eben nicht auf der Oberfläche, sondern in der Tiefe und erscheine darum in Widerspruch mit dem Handgreiflichen.[1])

Auch der Spekulation ist Tertullian mit nichten so abhold, wie seine oben citierten Aeusserungen den Anschein erwecken. Nur gegenüber dem Gelehrtenstolz und Hochmut, den heidnische Philosophen vielfach zur Schau trugen, gegenüber den oft masslosen Spekulationen der Häretiker, vor allem der Gnostiker will er die Grenzen menschlichen Forschens und Wissens eingehalten wissen.

Jedes Forschen und Suchen, meint er, habe seine vernünftige Schranke in sich selbst, d. h. in der Wahrheit, die der Gegenstand und Zweck alles Forschens sei. (O. II, 560). Dass die Wahrheit für ihn keine andere ist, als die in der heiligen Schrift gegebene und in der Glaubensregel festgelegte, ist für Tertullians Standpunkt selbstverständlich. Diese Wahrheit aber soll gesucht werden, bis man sie gefunden hat (O. II, 12). Die göttliche Offenbarung bildet demnach den Rahmen, innerhalb dessen das menschliche Forschen sich bewegen soll. Schrift und regula fidei gelten ihm als Grundlage, der Glaube als die Richtschnur alles Forschens und Wissens.

Indessen auch nach dem Gefundenhaben erkennt Tertullian noch ein weiteres Forschen an, allerdings nur ein solches, das sich innerhalb des gefundenen Glaubens bewegt, nicht ein solches, das den gefundenen Glauben wieder in Frage stellt. „Quaeramus ergo in nostris et de nostro, idque dumtaxat quod salva regula fidei potest

---

[1]) O. II, 472: Ratio autem divina in medulla est, non in superficie et plerumque aemula manifestis. —

in quaestionem devenire." (O. II, 14.) „Zur Stärkung und Befestigung unseres Glaubens soll alles weitere Forschen dienen.[1])" „Wenn nur das Grundgesetz unseres Glaubens in Gültigkeit bleibt, so magst du suchen und forschen, so viel es dir beliebt. Du magst dann aller deiner Wissbegier ein Genüge thun". (O II. 15.)

Diese Anschauung bildet die Rechtfertigung der Spekulation Tertullians, in ihr spricht sich sein wissenschaftliches Interesse aus, wie sich dasselbe auch schon in der Umbildung des Begriffes „Glaube" verrät.

Schon für T. war fides nicht mehr der Glaube im biblischen Sinne. Unter dem Einflusse des griechischen Denkens trat er aus seinem rein sittlichen Stadium (persönliches Vertrauen zu Gott) heraus und in das metaphysische Stadium über, d. h. er wurde zum Glauben an eine Reihe von Sätzen und Definitionen über Gott, seine Natur, seine Beziehungen und Handlungen. Diese Sätze, die z. T. metaphysischer Art waren, fasste man in der regula fidei zusammen. So finden sich zur Zeit T. in der Glaubensregel, wie er sie adv. Prax. 2 (O II, 654) und de praescr. haeret. 13 (O. II, 14) anführt, bereits folgende philosophische Ideen: die Schöpfung des Universums aus Nichts, die Schöpfungsmittlerschaft des Logos, das Verhältnis vom Schöpfer zur Welt, vom Logos zum Vater, eine Theorie über die Menschwerdung des Logos, die trinitarische Oekonomie. Man sieht daraus, wie in der Glaubensregel selbst ein geeigneter Boden für philosophische Spekulation gegeben war. Selbst wenn T. die regula als ungenügend für alles Wissen erklärte[2]) und alle autoritätslose Spekulation abwies, so bot jene freien Spielraum für philosophisches Denken genug. Zugleich zeigt sich aber auch darin, wie schon

---

[1]) O. II, 11 f.: Quaerendum est donec inveneris et nihil amplius nisi custodiendum quod credidisti.

[2]) de praescr. haeret. 8: adversus regulam nihil scire omnia scire est.

bei T. die γνῶσις neben der πίστις eine Stelle erhielt. Der Glaube bildet auch bei ihm schon den Anfangs- und Endpunkt des Erkenntnisprozesses. Wenn er somit einen wissenschaftlich begründeten Gauben höher schätzen muss, als den blossen Autoritätsglauben, so sehen wir, wie nahe hierin T. den Alexandrinern kommt, die den Versuch einer christlichen γνῶσις mit klarem Bewusstsein gemacht haben.

Deutlich zeigt es sich an T., wie die christliche Theologie ganz von selbst in die philosophische Strömung hinein gezogen wurde. Wehrten sich auch viele noch gegen die Spekulation und blieb sie für viele Gläubige ein verschlossenes Gebiet, ein so philosophisch gebildeter und dialektisch gewandter Mann wie T. konnte unmöglich die mit der Glaubensregel gegebenen metaphysischen Probleme unversucht lassen. Interessant ist hierfür seine Aeusserung: „Die Schlichten, um nicht zu sagen die Unwissenden und Ungebildeten, erschaudern bei dem Begriff der oeconomia (d. h. der philosophischen Erklärung der Trinität) und wittern darin eine Zerteilung der Einheit Gottes.“ (O. II, 656.) Er weist das als falsche Zaghaftigkeit zurück und stellt sich mit seiner Logos- und Trinitätslehre bewusst auf den Boden der Spekulation. „So erweckte die christliche Lehre in T., welcher sich für einen Feind aller Philosophie ausgeben will, eine philosophische Forschung, welche über den Inhalt des christlichen Glaubens sich Rechenschaft zu geben suchte und damit zugleich auch den Inhalt des Glaubens weiterzuentwickeln sich genötigt sah.“ [1]) —

---

[1]) Vergl. Ritter a. a. O. S. 417.

Drittel Kapitel.

Die direkte Abhängigkeit Tertullians von der Philosophie im allgemeinen.

Nachdem somit nachgewiesen ist, wie Tertullian in seiner Lehre von der Natur und vermittelst seines spekulativen Interesses sich eine Thür geöffnet hatte, durch welche die Philosophie wieder in sein Lehrgebäude eindringen konnte, soll nunmehr seine direkte Abhängigkeit im allgemeinen festgestellt und der Umfang dieser Beeinflussung gekennzeichnet werden.

Was zunächst die formale Abhängkeit betrifft, so ist es vor allem die reichliche Benutzung der heidnischen Litteratur, die uns den Beweis liefert, wie tief T. in der Antike steckt. In Hellas wie in Kanaan gleich heimisch, häuft er in seinen Büchern Anklänge und Citate aus der Profanlitteratur nicht minder wie aus der heiligen Schrift. Will er als ein Gegner der Philosophie gelten und schreibt er gelegentlich: „Wir verachten die Gelehrsamkeit der heidnischen Litteratur als eine Thorheit vor Gott“ (de spect. 17), so beruht diese Verachtung jedenfalls nicht auf Unbekanntschaft mit derselben. Er stellt sich vielmehr als ein Gegner dar, der im Lager des Feindes gründlich Bescheid

weiss. Es zeigt sich bei ihm eine Fülle von Kenntnissen nicht nur auf dem juridischen Gebiete, das ja sein eigentliches Fach war, sondern auch auf geschichtlichem, antiquarischem, medizinischem und vor allem auf dem philosophischen Gebiete. In sehr gründlicher Weise setzt er sich in seiner wissenschaftlich bedeutenden Schrift „de anima“ mit Plato und Aristoteles auseinander. Er giebt eine treffende Kritik von Platos Ideenlehre und Erkenntnistheorie. Aber er ist nicht nur mit den Sternen erster Grösse am Philosophenhimmel bekannt, sondern er lässt eine Fülle von Namen und philosophischen Ansichten, einen gar stattlichen Philosophenreigen in seinen Schriften an uns vorüberziehen. Jedoch würde man T. wohl zu viel Ehre anthun, wenn man ihm hierin überall volle Selbstständigkeit zugestehen wollte. Wenn er z. B. in seiner Schrift de anima auf die anthropologischen Anschauungen von fast sämtlichen namhaften alten Philosophen eingeht,[1]) wenn er Cap. 14 die Ansichten der einzelnen Philosophen über die Einheit der Seele, ebenso Cap. 15 über den Sitz der Seele, desgleichen Cap. 43 die philosophischen Meinungen über Schlaf und Traum in langer Reihe aufzählt, so dürften ihm hier ohne Zweifel die Doxographen vorgelegen haben, die ja in sehr bequemer Weise Uebersichten über die Lehren der verschiedenen Philosophen darboten. Diels (Doxographi Graeci, Berlin 1879) nimmt an, dass ihm das Werk des Soranus de anima als Quelle gedient habe. Man wird nach Diels Ausführungen und angestellten Vergleichen[2]) dem Urteile beipflichten müssen: „Soranus igitur . . . . pretiosum illum opinionum thesaurum collegit, cuius heres est factus Tertullianus.“[3]) Dass T. das vierbändige

---

[1]) Er sagt: „Er wolle uns mit dem Wald von philosophischen Meinungen über die Seele bekannt machen.“ O. II, 559.

[2]) Diels, Doxographi Graeci 1879, Seite 203—206, 209 ff.

[3]) Diels, a. a. O. S. 207.

Werk des Soranus de anima genau kannte, geht, abgesehen von verschiedenen anderen ausdrücklichen Bezugnahmen auf dasselbe, aus seiner Bemerkung hervor: „. . . . ita etiam ipse Soranum plenissime super anima commentatus quatuor voluminibus et cum omnibus philosophorum sententiis expertus corporalem animae substantiam vindicat" (de an. 6). Ebenda nennt er den als Arzt berühmten Soranus „methodicae medicinae instuctissimus auctor" und ihn hat er offenbar auch im Auge, wenn er in der Einleitung seiner psychologischen Schrift sagt: „sed et mediciniam inspexi sororem., ut aiunt, philosophiae." [1]) Daneben werden dem T. auch die philosophischen Schriften Ciceros und des Terentius Varro, die ihrerseits durch Benutzung der Placita viel doxographisches Material gesammelt hatten, [2]) als Quellen für seine philosophischen Spezialkenntnisse vorgelegen haben. Seine Bekanntschaft mit Cicero ebenso mit Seneca bezeugt er des öftern; [3]) mit Terentius Varro's Antiquitates, dem bekanntesten Werke der theologischen Litteratur der Römer, hat er sich in sehr gründlicher Weise auseinandergesetzt. [4])

Die formale Abhängigkeit von der Philosophie zeigt sich ferner in der logischen Schulung T's. Als Advokat hatte er eine rhetorische Schulung erhalten, welche in gewissem Umfange eine philosophische in sich schloss. Logik in der Form der Dialektik war ja der Philosophie und Rhetorik gemeinsam. Man lernte damals auf der Hochschule vor allem argumentieren. Und in dieser logischen und dialektischen Argumentation zeigt sich

---

[1]) O. II, 559.

[2]) Vergl. Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 1889, S. 7. Diels, a. a. O. S. 194 ff., 198, Anmerkung 1, S. 531—49.

[3]) O. II, 630 f. O. I, 301. O. II, 593.

[4]) ad nationes I, 10 II 1, 3, 5, 12, 13.

T. als Meister; freilich artet seine Beweisführung zuweilen in jene Sophistik und Taschenspielerkunst aus, die auch den damaligen Zeitphilosophen nicht fremd war. Ja wir sehen ihn gegen seine Gegner, z. B. gegen Marcion in einer Weise streiten, die geradezu als typisches Beispiel für die Streitigkeiten zwischen Philosophenschulen gelten darf.[1]) Trefflich versteht er sich aufs Definieren. Mit juristischer Formelgewandtheit weiss er die regula fidei zu exegesieren und die christliche Lehre in philosophische Ausdrücke zu fassen und dogmatische Formeln zu prägen, die lange Zeit in der abendländischen Theologie in Geltung blieben.

Die Beweise für seine Behauptungen entlehnt er nicht selten direkt aus philosophischen Schriften, so z. B. fast wörtlich Beweise von Zeno, Kleanthes, Chrysippus für die Körperlichkeit der Seele.[2]) Ebenso operiert er mit philosophischen, namentlich mit stoischen Terminis, die er teils in griechischer Form beibehält, teils lateinisch übersetzt.[3])

Ob auch seine zuweilen masslos allegorische Auslegung der Schrift[4]) auf philosophische Beeinflussung zurückzuführen ist, bleibe dahingestellt. Jedenfalls war diese allegorische Interpretationsmethode namentlich bei den Stoikern sehr in Mode, aber sie war auch bei den Kirchenvätern allgemein.

---

[1]) Vergl. Hatch: Griechentum und Christentum S. 97.

[2]) Vergleiche unten Kapitel V. Tert. Anthropologie.

[3]) Das stoische *ὑποκείμενον* übersetzt Tert. mit substantia und gebraucht es dementsprechend, ebenso corpus und spiritus entsprechend dem stoischen *σῶμα* und *πνεῦμα*, desgleichen natura und sermo entsprechend *φύσις* und *λόγος*. — Ferner praesumptio = *πρόληψις*, O. II, 516, communes sensus = *ἔννοιαι κοιναί*. uniformis = dem platon. *μονοειδής* u. s. f.

[4]) Adv. Marc. III, 13. 16. 17, de jejuniis adv. Psychicos Kap. 3.

Fragen wir noch, welche Philosophenschule bei diesem Abhängigkeitsverhältnis vornehmlich in Betracht kommt, so sehen wir hierin T. eine Sonderstellung einnehmen. Es ist ja bekannt, dass Plato einen wesentlichen Einfluss auf die älteste christliche Dogmenbildung ausgeübt hat, er stand ja, wie Justinus schon anerkennt,[1]) mit seiner idealistischen Weltanschauung dem Christentume am nächsten. Auch T. hat sich dem Einflusse der platonischen Philosophie nicht ganz entziehen können. Wenigstens räumt er in verschiedenen Punkten der Seelenlehre seine Uebereinstimmung mit Plato ein und acceptiert dessen Annahmen und Beweisführungen.[2]) Sonst aber ist ihm keine Philosophie so unsympathisch als gerade die platonische, keine, mit der er in so beständiger Fehde läge. In der ganzen philosophischen Spekulation erregt seinen Unwillen nichts so stark wie die Ideenlehre, durch die seiner Ansicht nach die Realität des natürlichen Daseins aufgehoben wird.[3]) Und so finden wir T. auf jener Seite, die sich des Gegensatzes zu dem platonischen Idealismus ebenso wie zu dem akademischen Skeptizismus bewusst war, nämlich auf Seiten der Stoa. Die Abhängigkeit vom Stoizismus tritt bei ihm überwiegend in den Vordergrund. Wir haben schon oben hinsichtlich seines Rationalismus darauf hingewiesen. Auch die sensualistisch-realistische Richtung der Stoa entsprach völlig seiner derben sinnlichen Natur, nicht minder die stoische Ethik seinen strengen asketischen Grundsätzen.

Es ist das um so begreiflicher, als die dem Römergeiste sehr adäquate stoische Philosophie damals einen mächtigen Einfluss auf die allgemeine Denkart ausübte und fast die ganze römische Welt beherrschte. Jedoch

---

[1]) Justin, Apolog. I, 5. 4. II, 13, 2 f. —
[2]) O. II, 571 f., 570, 578 f. —
[3]) De an. 17. O. II, 581 f.

darf man bei T. gewiss nicht von einem unbewussten Anschluss an den damals gleichsam in der Luft liegenden Stoizismus reden, sondern unser Apologet war offenbar direkt aus der stoischen Philosophie hervorgegangen. Und wenn er gelegentlich auch gegen sie kämpft und über manche Annahmen derselben von seinem christlichen Standpunkt aus spottet, er ist ihr auch als Christ, so weit das möglich war, treu geblieben. Seine Vorliebe für dieselbe war so gross, dass er stoische Gedanken auch da vertritt, wo sie sich mit den christlichen Anschauungen nur künstlich vereinigen liessen, und er selbst nicht imstande gewesen ist, sie zu einer organischen Einheit zu verbinden. Wir werden sehen, wie T., von stoischen Voraussetzungen ausgehend, in seiner Anthropologie, Theologie, Logoslehre und Ethik unter dem Einflusse der Philosophie vor allem der Stoa steht. —

Viertes Kapitel.

Hauptprinzipien der stoischen Philosophie bei Tertullian.

Die stoische Schulbildung T. verrät sich von vornherein darin, dass er ohne jeden, etwa in dem christlichen Stoff selbst liegenden, zwingenden Grund die Hauptprinzipien der stoischen Physik und Logik [1]) übernimmt und sie zum Ausgangspunkte seiner Spekulation macht. Es ist das der stoische Grundsatz von der Körperlichkeit alles Seins und das damit zusammenhängende stoische Erkenntnisprinzip (Sensualismus). —

Ein Wirkliches sind nach stoischer Lehre nur die Körper, denn wirklich, sagen sie, ist nur das, was wirkt oder leidet.[2]) Diese Eigenschaft fanden aber sie nur in den Körpern. Sie erklärten daher nicht blos alle Realitäten einschliesslich der Seele und der Gottheit für Körper, sondern liessen auch die Eigenschaften der Dinge in etwas Körperlichem bestehen. Und da dies natürlich auch vom Seelenkörper gelten musste, wurden

---

[1]) Logik hier in dem weiteren stoischen Sinne gefasst!

[2]) Plut. comm. not. 30, 2: *ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν*. Sext. Emp. Pyrrh. III. 38, 5: *σῶμα — ὃ οἷόντε ποιεῖν ἢ πάσχειν*. Vergl. Zeller a. a. O. III, S. 107. —

auch die Tugenden und Laster, als Zustände der Seele, Körper genannt. Dass sie dabei den Begriff des Körpers in nicht viel weiterer Bedeutung als der landläufigen fassten, zeigt die mathematische Bestimmung des räumlich Ausgedehnten als *„τὸ τριχῇ διαστατόν.*[1]) Dagegen führt es über die gewöhnliche Fassung des Begriffs hinaus, wenn die Stoiker in der Lehre von der *κρᾶσις δι᾽ ὅλων* die Undurchdringlichkeit der Körper leugneten und lehrten, ein Körper könne einen anderen in allen seinen Teilen durchdringen, ohne doch zu einem Stoffe mit ihm zu werden. Der Begriff des Körperlichen fällt nun bei den Stoikern vollständig mit dem des Materiellen zusammen. Sie leugneten daher die Realität des rein Ideellen und fassten selbst den Geist als etwas Materielles auf.

Dies stoische Prinzip von der Körperlichkeit alles Seins ist in seinem ganzen Umfange und mit allen Konsequenzen von T. übernommen worden, und damit ist das materialistische Element der Stoiker unmittelbar in seine Spekulation übergegangen. Die Ausnahmestellung, die er hierin unter den Kirchenvätern einnimmt, bestätigt nur, dass er auch als Christ nicht imstande war, seine stoische Schulbildung abzustreifen. Und dass er sich seines Zusammenhanges mit der stoischen Philosophie völlig bewusst ist, das beweist seine oftmalige direkte Bezugnahme und Berufung auf die Stoa, sowie die z. T. wörtliche Uebernahme ihrer Argumentationen.

„Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est“ (O. II, 446) das ist T.'s metaphysischer Standpunkt. So sagt er von der Seele: „ne anima quidem esse potest nisi habens, per quod sit. Cum autem sit, habeat necesse est aliquid, per quod est, hoc erit corpus ejus (O. II, 446). Nihil enim anima, si

---

[1]) Diog. Laert. VII, 135, vergl. Nemes. de nat. hom. 30.

non corpus.“ (O. II, 566). Ebenso sagt er vom Geist: „Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie“ (O. II, 661); ebenso von Gott: „quis negabit, deum corpus esse, etsi spiritus est? (O. II, 661). In echt stoischer Weise kann er sich keine Realität ohne Körperlichkeit denken, ja selbst die Annahme, dass die Künste ihrem Wesen nach körperlich seien, heisst er gut. „Bene autem quod et artes Stoici corporales affirmant“ (O. II, 565). Auch die physische Bestimmung des Körperlichen seitens der Stoa (vergl. oben S. 30, Anmerk. 2) übernimmt er und beweist die Körperlichkeit der Seele mit ihrer Fähigkeit zu wirken und zu leiden.[1]) Ebenso acceptirt er die mathematische Bestimmung des Körpers als etwas räumlich Ausgedehntes, wie sich daraus ergiebt, dass er der Seele einen Körper zuschreibt, der den Leib in allen seinen Teilen durchdringt, seinen Konturen genau entspricht und sich somit als ein nach den drei Dimensionen Ausgedehntes darstellt.[2]) Hiermit bekennt er sich zugleich zu der stoischen Lehre von der *κρᾶσις δι̕ ὅλων* (diffusio O. II, 569). Dass er dabei den Begriff der corporalitas ebenso materiell gedacht hat wie die Stoiker, das ist meiner Ansicht nach trotz des zuweilen wenig präzisen Sprachgebrauchs T.'s nicht zu verkennen, obwohl es mehrfach bestritten wird. Wir sehen, dass

---

[1]) de an. 6. O II, 563: Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res — — Enimvero si ab alio moveri corporis est, quanto magis movere aliud? S. 566: in quantum omne corporale passibile est in tantum quod passibile est, corporale est. Incorporalitas enim nihil patitur, non habens, per quod pati possit, aut si habet, hoc erit corpus.

[2]) de an. 9 (O. II, 567 f.): per universa corporis spatia diffusum, simulque divina aspiratione densatum omni intus linea expressum esse (scil. flatum dei = anima) . . . et tamen non inconstanter profitebimur sollemniora quaeque et omni modo debita corpulentiae ad esse animae quoque . . . . ut trifarium distantivum, longitudinem, dico, et latitudinem, et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi.

T. mit dem Begriff der Körperlichkeit den der Substanzialität aufs engste verbindet bezw. identifiziert, wie er denn corpus und substantia in synonymer Weise gebraucht. Wenn er sagt: „. . . cum ipsa substantia corpus sit cujusque rei" (O. II, 370). ebenso: „cum substantiva res non sit, quia nec corporalis" und ebenda „corporalitas, quae substantia rei est", so statuiert er, dass Realität und Substanzialität nur in dem Körperlichsein bestehen könne. „Alles Wirkliche ist körperlich, was nicht körperlich ist, ist auch nicht substantiell."[1]) Substantia ist ihm demnach der zur Annahme der Realität d. h. also im Sinne T.'s zur Annahme irgendwelcher Körperlichkeit nötige Stoff. Dabei wird substantia von ihm stets in dem konkreten Sinne „Einzelsubstanz" gebraucht, wie er sich de an. 38 ausdrücklich darüber erklärt hat.[2]) So ist also substantia bei T. begrifflich dasselbe wie das stoische *ὑποκείμενον*, als dessen genaue Uebersetzung es sich zugleich darstellt, und das von den Stoikern ebenso wie *οὐσία* gebraucht wird, um die materielle Seite eines Dinges zu bezeichnen.[3])

Daraus ergiebt sich aber, dass corpus nicht nur ein reales „etwas" schlechthin bezeichnet, was sowohl Geist als Materie bedeuten kann. Zu einem derartigen Begriff der Realität hat sich T. überhaupt nicht zu erheben vermocht. Wie die Stoiker die reale Existenz alles rein Intellektuellen leugneten, so kennt auch T. keine abstrakte Geistigkeit und reine Idealität. Corpus ist ihm immer eine raumerfüllende, quantitative, materielle Realität.

---

[1]) Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 62.

[2]) de an. 32 (O. II, 609): „aliud est substantia, aliud natura substantiae; siquidem s u b s t a n t i a p r o p r i a est cujusque rei, natura vero potest esse communis. Suscipe exemplum: substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri natura substantiae est. Duritia (natura) communicat., substantia discordat.

[3]) Cfr. Zeller a. a. O. III, 81 f.

Obwohl er von dem leiblichen Körper die Seele als einen Körper „sui generis und propriae qualitatis“ (de an. 9) unterscheidet, so ergiebt doch die Darstellung, dass dieser nicht als von jenem toto genere verschieden gedacht werden kann (O. II, 569). Nur „tenuitate vel subtilitate“ unterscheidet sich die Substanz der Seele von der des Leibes. Er schreibt der Seele daher auch körperliche Qualitäten zu, nämlich habitus, terminus, effigies (O. II. 567 f.) Muss sie gleichwohl als unsichtbar gelten, so erklärt T. mit Bezug darauf, es sei grundlos, irgend etwas von der Klasse der Körper auszuschliessen, weil es einige Analogien mit anderen Körpern nicht in gleicher Weise besitze, denn man müsse festhalten, dass etwas dadurch, dass wir es nicht als Körper zu erkennen vermögen, doch noch Körper sein kann und zwar entweder mit den seiner besonderen Art und Gattung entsprechenden Verhältnissen und Bestimmungen der Körperwelt oder mit andern einer uns unbekannten Körperwelt eigentümlichen (O. II, 567).

Wie wenig T. sich gescheut hat, alle Konsequenzen seines stoischen Realismus zu ziehen, sehen wir daraus, dass er auch Gott und den göttlichen Geist körperlich denkt.[1]) Ganz folgerichtig sieht er in dem Geiste nicht das andere neben der Materie oder an der Materie, sondern er sieht darin nur ein feinstes Materielles. Wohl sucht T. das Anstössige zu mildern, indem er diesen göttlichen Körper als „suo in genere oder sua in effigie“ beschreibt, und bemerkt: „Gott entbehrt nicht der Substanz, wenn auch keine Substanz seiner würdig ist“ (O. II, 135), aber es ist doch nicht anzunehmen, dass er die gemeinsame Bezeichnung „corpus“ für völlig heterogene Dinge gebraucht hätte, wenn er wirklich Seele und Geist als etwas von anderen Körpern absolut Verschiedenes angesehen und die Kategorie der Körperlichkeit nicht darauf hätte angewendet wissen wollen.

[1]) Cfr. O. II, 661.

Die Aeusserung: „nisi fallor enim, omnis res aut corporalis aut incorporalis sit necesse est, ut concedam interim esse aliquid incorporale de substantiis dumtaxat“ (adv. Hermog. 35, O. II, 370) in Verbindung mit anderen Stellen, wo T. von incorporalia spricht[1]), kann nicht dafür geltend gemacht werden, dass er hier ja in dem incorporale etwas Immaterielles anerkenne, und damit eine Ahnung von der Substanzialität des rein Geistigen ausgesprochen sei.[2]) T. bekämpft nämlich hier die Ansicht des Hermogenes, welcher die von ihm angenommene ewige Materie als „weder körperlich noch unkörperlich“ beschrieb. Er meint, hier könne doch nur das eine oder das andere gelten, ein drittes aber neben dem Körperlichen oder Unkörperlichen gäbe es nicht. Inmitten der dialektischen Widerlegung des Hermogenes darf der genannte Ausspruch nicht gepresst werden. Wenn T. incorporalia annahm, so folgt er auch darin der Stoa, die inkonsequenter Weise den Raum, Ort, Zeit und *τὸ λεκτόν* als unkörperlich dachte, wie sie überhaupt nicht imstande war, alles Unkörperliche zu beseitigen und vieles nur höchst künstlich und merkwürdig als Körper erklärte. Dass T., wo er von dem Unkörperlichen spricht und vornehmlich an der citierten Stelle auch nur an incorporalia nach stoischer Art und nicht an ideale Realitäten denkt, beweisen die an den betreffenden Ausspruch unmittelbar angefügten Worte: „cum ipsa substantia corpus sit rujusque rei“, worin sein materialistischer Standpunkt klar hervortritt. Auch besagt sein Ausspruch: „incorporalia proprium locum non haberent nisi in corpore, quum corpori accedant (O. II, 375), dass er die incorporalia nur als Beschaffenheitsbestimmungen, als Accidentien der Körper gelten lässt.

Interessant ist die Beobachtung, wie T.'s materia-

---

[1]) adv. Hermog. 36 u. 41.

[2]) Vergl. Wadstein: Ueber den Einfluss des Stoicismus auf die älteste christl. Lehrbildung. Studien u. Kritiken 1880, S. 587—666.

listischer Standpunkt auch seiner Abhandlung „de baptismo“ zu Grunde liegt. Sind Materie und Geist nur verschiedene Formen derselben Substanz, also auch der Geist nur die feinste Form der Materie, so macht die Anschauung, dass eins auf das andere wirkt, gar keine Schwierigkeiten. So vermag also nach T.'s Ansicht das gereinigte und geheiligte Taufwasser die Seele thatsächlich rein zu waschen und ihr direkt einen höheren göttlichen Kraftstoff mitzuteilen, weil das Wasser vom Geiste Gottes vermöge der Feinheit seiner Substanz völlig durchdrungen werden kann. (de bapt. 4.)[1]). T. sagt, das Wasser sei schon von Anfang an, wo der Geist über dem Wasser schwebte, geheiligt, denn jedes Untere müsse nothwendig die Beschaffenheit von dem, was ob ihm ist, an sich ziehen, zumal wenn jenes ein grobmaterielles, dies ein geistiges ist, das vermöge der Feinheit seiner Substanz so leicht durchdringen und sich anheften kann.“ So steht auch diese magische Auffassung der Taufe auf dem Grunde seines stoischen Materialismus. Die Art und Weise, wie er sich das Wirken des heiligen Geistes nur als Mitteilung eines höheres Kraftstoffes denkt, findet eine Parallele bei Seneca, der mehrfach von „Fleisch“ und „Geist“ redet und unter dem Beistande des Geistes nur ein Durchdrungenwerden von göttlichem Kraftstoff verstehen konnte.[2]) —

Mit dieser materialistischen Denkweise geht nun bei T. genau wie bei den Stoikern eine sensualistische Erkenntnistheorie Hand in Hand.

Die Stoiker waren im Gegensatz zu Plato ausgesprochene Empiriker. Aus der Annahme, dass nur den Einzeldingen Wirklichkeit zukomme, folgerten sie, dass alles Erkennen von der sinnlichen Wahrnehmung der Einzeldinge ausgehen müsse. Die Seele, von Natur

---

[1]) Auch hier die *κρᾶσις δι ὅλων*.

[2]) Vergl. Zeller a. a. O. III, 633 u. 649, dazu Loofs Dogmengeschichte. 2. Aufl. S. 91.

eine leere Tafel, empfängt ihren Inhalt durch die Eindrücke der Aussenwelt vermittelst der Sinne (Sensualismus). Jede Vorstellung (*φαντασία*) ist eine sinnliche Einwirkung eines vorstellbaren Gegenstandes auf die Seele, nach Zeno ein Abdruck (*τύπωσις*) der Dinge in der Seele, nach Chrysippus, präciser gedacht, eine Veränderung der Seele (*ἑτεροίωσις τῆς ψυχῆς*). Die Möglichkeit solcher Einwirkung ist mit der Annahme der Körperlichkeit bezw. der Materialität der Seele gegeben.

Aus den Wahrnehmungen entsteht nach stoischer Lehre die Erinnerung, aus dieser die Erfahrung (*ἐμπειρία*); durch Schlüsse kommen wir zu den allgemeinen Vorstellungen (*κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις*). Die Thätigkeit der Seele im Erkennen besteht somit nur in der grösseren oder geringeren Kraft, mit welcher die richtigen Vorstellungen festgehalten und mit einander verbunden, dagegen die unrichtigen Vorstellungen verworfen werden können. Die Schwierigkeit, wie nun die wahren von den falschen Vorstellungen zu unterscheiden seien, liess die Stoiker nach einem Kriterium der Wahrheit suchen. Dasselbe konnte konsequenter Weise nur in den Vorstellungen selbst gesucht werden. Man fand es in der überwältigenden Stärke und Ueberzeugungskraft, mit der sich bestimmte Vorstellungen aufdrängen, in der unmittelbaren Evidenz (*ἐνέργεια*). Zeno nannte eine derartige Vorstellung „*φαντασία καταληπτική*." nach Cicero's Uebersetzung: „visum, quod percipi potest." Diese „begriffliche Vorstellung" gilt als das Kriterium der Wahrheit. Da aber aus solchen Wahrnehmungen die gemeinsamen Begriffe hervorgehen, so konnten auch diese, soweit sie sich kunstlos und auf natürlichem Wege[1]) bildeten, als natürliche Normen der Wahrheit betrachtet werden.

[1]) Im Unterschiede von den kunstmässig und methodisch gebildeten Begriffen, die ihre Richtigkeit erst durch die wissenschaftliche Beweisführung zu bewähren hatten. —

Diese Gedanken begegnen uns nun auch z. T. in etwas modificierter Form bei T. Völlig tritt er für den stoischen Sensualismus ein. Die Einwirkung der Aussenwelt auf die Seele wird auch bei ihm durch die Annahme der corporalitas animae begründet. Ist die Seele körperlich, dann ist sie auch leidensfähig, denn omne corporale passibile est. (de an. 7.) Und zwar beschränkt T. den Begriff „passibilis“ keineswegs blos auf Unlustgefühle [1]), sondern er versteht darunter die Empfänglichkeit für alle möglichen Eindrücke. Das geht ganz besonders aus seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles hervor, im Gegensatz zu dem er die These aufstellt: „et sentire enim pati est, quia pati sentire est, proinde et sapere sentire et moveri [2]) sentire est, ita totum pati est.“ (O. II, 574.) Wohl hatte Aristoteles die Sinneswahrnehmungen Leidenszustände genannt [3]), aber er schrieb diese der Seele zu, von der er den *νοῦς* als ein anderes ausdrücklich unterschied. Dieser *νοῦς* aber war keines Leidens und keiner Veränderung fähig (*ἀπαθής*).

Bei dieser Bekämpfung der Impassibilität des *νοῦς* sieht T. im allgemeinen davon ab, dass Aristoteles auch einen *νοῦς παθητικός* annahm und wendet sich nur gegen den *νοῦς ποιητικός*, und zwar mit Recht, denn einerseits ist jene aristotelische Unterscheidung des *νοῦς* unklar und widerspruchsvoll, insofern der sonst von der Seele so streng unterschiedene *νοῦς*, als *νοῦς παθητικός*, fast mit der Seele zusammenzufallen scheint, andererseits kommt es T., der von der Einheitlichkeit der Seele ausgehend, jede Zerteilung der Seelen- und Geistesthätigkeit

---

[1]) Tertullian redet an der betr. Stelle von den Höllenstrafen.

[2]) Tertullian denkt nach dem Zusammenhange daran, dass nach Aristoteles die Vorstellungen der Einbildungskraft und die Erinnerungen „Bewegungen der Seele“ genannt werden.

[3]) Aristol. an. II, 5: *ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι καὶ πάσχειν συμβαίνει.* Vergl. Tertull. de an. 12: et sensus passiones fecit Aristoteles.

scharf bekämpt, darauf an, die Passibilität der ganzen Seele festzustellen. Indem er also das sapere als ein sentire bezeichnet, stellt sich ihm auch die verstandesmässige Erkenntnis als ein Leidenszustand dar. T. will damit dasselbe sagen, wie die Stoiker, wenn sie die *φαντασία* als *τύπωσις* oder *ἑτεροίωσις* oder als *πάθος*[1]) der Seele bezeichneten.

Ganz nach stoischer Art macht T. die Sinne zur Quelle alles Wissens; dabei bemüht er sich, die Glaubwürdigkeit der Sinneswahrnehmungen zu verfechten. Scharf wendet er sich gegen den Skepticismus der Akademie, welche die Aussagen der Sinne für unzuverlässig und trügerisch erklärte. „Quid agis academia procacissima? totum vitae statum evertis, omnem naturae ordinem turbas, ipsius dei providentiam excaecas, qui cunctis operibus suis intelligendis, incolendis, dispensandis fruendisque fallaces et mendaces dominos praefecerit sensus" (O. II, 581 f.) Auch die Ansicht der Epikureer kann er nur zum Teil gutheissen?[2]) Er räumt zwar ein, dass sie konsequenter als die Stoiker die Richtigkeit der Wahrnehmung selbst niemals bezweifelten und die Aussagen der Sinne als solche nicht antasteten, aber er kann es nicht billigen, dass sie die Täuschungen auf Rechnung des Urteils, der kombinierenden und reflektierenden Seele, stellten, „denn das hiesse das Urteil von der Sinneswahrnehmung und diese von der Seele trennen; woher aber das Urteil, wenn nicht von der Sinneswahrnehmung? Woher der Sinn,

---

[1]) cfr. Plut. de plac. phil. IV, 12 u. Chrys. bei Plut. Sto. rep. 19 2. — Nemes. de nat. hom. 6: wie die Organe leiden, wenn sie etwas empfinden, so leidet auch die Seele, wenn sie etwas denkt, weil sie alsdann das Bild des gedachten Gegenstandes in sich aufnimmt.

[2]) O. II, 580: Epicurei constantius parem omnibus atque perpetuam defendunt veritatem sed alia via. Non enim sensum mentiri sed opinionem.

mit dem wahrgenommen wird, wenn nicht von der Seele?" (O. II, S. 580.) „Von eigentlichen Sinnestäuschungen könne man streng genommen überhaupt nicht reden, denn jede sinnliche Wahrnehmung habe ihre natürliche Ursache und, indem der Sinn diese verkündet, lügt er nicht" (de an. 17. O. II, 581). Die Täuschung dürfe man weder von den Sinnen herleiten, noch dem Urteil zuschreiben, vielmehr sei dieselbe schon in den zu Grunde liegenden Ursachen gegeben, welche die Sinne afficieren.[1]) Wohl könnten die Sinne zeitweilig unwirksam gemacht und getäuscht werden, aber in Wirklichkeit könne man nicht sagen, dass sie selber täuschen.[2])

Hierin zeigt sich also T. konsequenter als die Stoiker, indem er im Princip jeder Vorstellung Wahrheit zuschreibt, wenn er auch das Zustandekommen falscher Vorstellungen zugiebt.

Diese Wertschätzung der sinnlichen Wahrnehmung geht so weit, dass er ihr die Verstandes- und Vernunftthätigkeit der Seele nachsetzt. Der Intellekt wäre ohne den Sinn machtlos. „Der Sinn ist der Führer des Intellekts, dieser hat an jenem seine Grundlage, ja seinen Urheber, dem er alles, was er erreicht, zu verdanken hat, und ohne den er gar nicht zu bestehen vermag" (de an. 18). Alle Vorstellungen fliessen also aus den Sinnen, als der einzigen Erkenntnisquelle.

---

[1]) de an. 17. O. II, 581: Quod si causae fallunt sensus et per sensus opiniones, jam nec in sensibus constituenda fallacia sunt, qui causas sequuntur, nec in opinionibus, quae a sensibus diriguntur sequentibus causas.

[2]) O. II, 581. T. führt einige im Altertum sehr gebräuchliche Beispiele an, z. B. den im Wasser gebrochen erscheinenden Stab, ferner den Umstand, dass im Zustande der Gelbsucht dem Menschen alles bitter schmecke. Die Täuschung komme nicht auf Rechnung der Sinne, sondern liege in der Natur des Wassers bezw. der Krankheit. Ebenso sei der Wahnsinn die Ursache, dass Wahnsinnige andere Personen in andern sehen, ut Orestes matrem in sorore, Ajax Ulixem in armento u. s. w.

Von dieser Position aus wendet er sich gegen Plato und bestreitet entschieden, dass die Ideen etwas ausserhalb der Seele Existierendes seien.[1] Ebenso bekämpft er die platonische Zerteilung des Erkenntnisweges, derzufolge Plato nur dem *λογιστικόν* die Erkenntnis der Ideen (also ohne Sinnenthätigkeit), dem anderen Teile der Seele nur die Erkenntnis der sinnlich wahrnehmbaren Objekte zuschrieb. T. behauptet, dass Geistesthätigkeit und Sinnenthätigkeit niemals in der Seele getrennt seien. „Wenn die Seele erkenne, so empfinde sie auch, und wenn sie empfinde, so erkenne sie auch" (de an. 18). Zwar giebt er zu, dass es eine Scheidung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, zwischen publicata und arcana, corporalia und spiritualia gäbe (de an. 18, vergl. Apol. 17), also höhere Erkenntnisobjekte, welche mit den Sinnen nicht unmittelbar erfasst werden könnten, er kann jedoch nur eine Verschiedenheit in den Gegenständen, nicht aber in der Methode ihrer Erkenntnis zugestehen.

So weist er denn die platonische Annahme, dass das Wissen aus der innerlichen Thätigkeit der Seele fliesse, zurück. Die Lehre von der *ἀνάμνησις* halte ganz und gar nicht Stich, denn wie hätte der Seele die Erkenntnis der Ideen verloren gehen können? „Vergessen ist Leiden" (de an. 24); eine ungeborene Seele aber, wie sie Plato postuliere, müsse incorruptibilis sein, sie kann nicht leiden, also auch nicht der Vergesslichkeit unterworfen sein.[2] Wenn aber Plato den Körper, in welchen die Seele eingeht, zum Vorwande ihrer Vergesslichkeit mache, so sei zu fragen: „Wie kann eine geborene Substanz (der Körper) eine ungeborene aus-

---

[1]) Hier leitet ihn auch sein antignostisches Interesse, da er auf die platonischen Ideen die gnostischen Aeonen zurückführt (O. II, 583).

[2]) de an. 24. O. II, 592, nulli passioni subjacebit (anima), cum tanta sit injuria oblivio.

löschen?“ Oder wenn er sich auf die dazwischen liegende Zeit berufe, so sei dagegen geltend zu machen, dass zeitliche Beschränkung einer Sache nicht zukomme, die für ungeborene und damit für ewig gelten soll. (de an. 24. O. II, 593.)

Positiv behauptet nun T., dass auch die höheren Seelenkräfte (intelligentia) niemals ohne Sinnenthätigkeit seien. Er erkennt keine andere Scheidung des sensitiven und intellektuellen Princips im Menschen an, als soweit sie durch das Objekt beetimmt wird, auf das ein und dieselbe (die ganze) Seele ihre Thätigkeit richtet, denn „die Empfindung habe keinen anderen Wohnsitz, als die Erkenntnis“, d. h. beide Erkenntnisweisen gehen in einem vor sich, und das ist die Seele. (de an. 18.) Möge man immerhin die Einsicht höher anschlagen, als die Empfindung, wenn damit nur keine Zertrennung des Intellekts und der Empfindung innerhalb der Seele statuiert werden soll. In Wahrheit könne man wohl von höheren und niederen Erkenntnisobjekten, nicht aber von höheren und niederen Erkenntniskräften reden.[1])

Dass die Höherschätzung des intellektuellen Princips unberechtigt sei, bewiese schon die Annahme Platos, dass die Urbilder nur vermittelst der Abbilder begreiflich seien, dass also die angeblich höhere Erkenntnis doch auf der niederen, d. h. die Einsicht auf der Empfindung basiere.[2]) — So lässt also T. beide Erkenntnisweisen unzertrennlich mit einander verbunden sein.

---

[1]) de an. 18. O. II, 584: Sit nunc et potior sensu intellectus.. Nihil mea interest, nisi cum idcirco praefertur sensui intellectus, ut ex hoc quoque separatior habeatur, quo potior affirmatur. Nam etsi potiora sunt, quae intellectu attinguntur ut spiritualia, quam quae sensu ut corporalia, rerum erit praelatio, sublimiorum scilicet adversus humiliores, non intellectus adversus sensum.

[2]) de an. 18: Quomodo enim praeferetur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum? Si enim veritates per

„Sensus est ejus rei quae sensitur intellectus; intellectus est ejus rei quae intelligitur sensus" (de an. 18. O. II, 584). Dieser prägnante Satz ist etwa folgendermassen zu übersetzen: Die Einsicht ist die bearbeitete bezw. gesteigerte Empfindung der Sache, welche eingesehen wird, die Empfindung aber ist die Vorstufe, bezw. der Stoff für die Einsicht der Sache, welche empfunden wird.

Die Anlehnung an die Stoa, die T. übrigens de an. 17 direkt zugiebt, tritt überall deutlich hervor. Das zeigt schon sein Kampf gegen die platonische Ideenlehre und gegen die damit zusammenhängenden Anschauungen. Das zeigt sein scharf vertretener Sensualismus. Wie er mit der sinnlichen Wahrnehmung einen Akt des Intellekts verbindet, so lehrten auch die Stoiker, dass alle Erkenntnis vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung erst durch die hinzutretende Verstandesthätigkeit zu einem gesicherten Wissen werde. Wenn ferner T. höhere Erkenntnisobjekte annahm, welche mit den Sinnen nicht unmittelbar erfasst werden können, so hat auch dies seine Parallele bei den Stoikern, denn auch sie kannten Vorstellungen, die nicht unmittelbar durch die Sinne, sondern durch den Verstand (*διανοία*) hervorgebracht werden, abstrakte Vorstellungen, die uns durch keine ausser uns vorhandenen Substanz vermittelst der Sinne mitgeteilt werden können.[1])

Die für die stoische Erkenntnistheorie so wichtige Frage nach einem Kriterium der Wahrheit hat T. nicht direkt aufgeworfen. Sie trat für ihn deshalb zurück, weil er konsequenter als die Stoiker jeder wirklich das Objekt erfassenden Vorstellung Wahrheit zuerkannte. Jedoch erkennen wir die stoischen „*κοιναὶ ἔννοιαι*" in T.'s

---

imagines apprehenduntur i. e. invisibilia per visibilia noscuntur — videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento nec sine illo veritates posse contingi.

[1]) Vergl. Tiedemann: System der Stoiker I, S. 81.

sensus communes wieder.[1]) Es hängt dieser Begriff mit der oben (Kapitel II) gekennzeichneten Lehre T.'s von der Natur bezw. der Vernunft zusammen. Diese sensus communes stellen sich als die Aeusserungen der rationalitas animae dar, sie sind Gemeinbesitz des gesunden Menschenverstandes und werden ähnlich wie die stoischen *κοιναὶ ἔννοιαι* als Normen für die Wahrheit und zwar speziell auf religiös-sittlichem Gebiete angesehen. Als fraglich erscheint es, ob T. diese sensus communes als angeboren im strengen Sinne gedacht hat in der Weise, wie Cicero zum ersten Male mit Bestimmtheit von einem angeborenen Wissen sprach. Dann würden sie dem consensus gentium, dem Princip des Ekklekticismus, genau entsprechen. Mit Bestimmtheit hat sich T. darüber nicht ausgesprochen. Wenn er z. B. das Bewusstsein von Gott als eine uranfängliche Mitgift der Seele bezeichnet,[2]) so scheint das dafür zu sprechen, dass er jene Naturzeugnisse als angeboren dachte. Andererseits aber gewinnt es den Anschein, — und das würde seiner Erkenntnistheorie entsprechen —, als wäre seine Meinung die, dass jene Vorstellungen vermöge der Natur unseres Erkenntnisvermögens und der rationalitas der Seele in allen Menschen gleichmässig wie von selbst entstehen und sonach potentiell mit jener natürlichen Denkanlage zugleich gegeben sind. Dann aber würde auch hierin Uebereinstimmung mit den stoischen All-

---

[1]) de res. carn. 43 (O. II, 472) communes enim sensus simplicitas ipsa commendat et compassio sententiarum et familiaritas opinionum eoque fideliores existimantur, quia nuda et aperta et omnibus nota definiunt. Vergl. Kap. 5. O. II, 473 und Kap. 3. S. 471: est quidem et de communibus sensibus sapere in dei rebus... Vergl. de testim. an. 5 u. 6. — de an. 2. O. II, 558: Sed et natura pleraque suggeruntur quasi de publico sensu, quo animam deus dotare dignatus est. Vergl. adv. Marc. I, 10.

[2]) adv. Marc. I, 10. O. II, 58: Ante anima quam prophetia, animae enim a primordio conscientia dei dos est.

gemeinbegriffen herrschen, welche, obwohl sie zuweilen *φύσικαι ἔννοιαι* und *ἔμφυτοι προλήψεις*[1]) genannt werden, doch nicht als angeborene Ideen zu denken sind, sondern als solche, die vermöge der Natur unseres Denkens von allen gleichmässig aus der Erfahrung abstrahiert werden. Schliesslich haben die sensus communes mit den stoischen *ἔννοιαι κοιναί* auch das gemeinsam, dass sie als einfache, natürliche Vorstellungen von allen künstlichen, schulgemässen und methodischen Vorstellungen und Begriffen streng unterschieden werden.[2])

Fünftes Kapitel.

Tertullians Anthropologie.

In T.'s hervorragender Schrift „de anima", einer Abhandlung, die sich ganz besonders durch Gründlichkeit und Sachkenntnis auszeichnet, liegt uns der erste ausführliche Versuch einer christlichen Anthropologie in wissenschaftlicher Form vor. Wenn sich natürlich auch das Hauptinteresse der Seele zuwendet, so stellt sich doch die sehr umfassende Abhandlung nicht bloss als eine Psychologie im engeren Sinne, sondern als eine Anthropologie dar. Selbstverständlich werden wir für unsere Darstellung auch die einschlägigen Stellen aus anderen Schriften T.'s zu berücksichtigen haben.

T. bezeichnet den Menschen als ein zweiteiliges Wesen, vertritt also den Standpunkt der Dichotomie. „Homo ex duabus substantiis constat, ex corpore et anima.[3]) – Vocabulum homo consertarum duarum substan-

---

[1]) Cfr. Chrysippus bei Plut. St. rep. 17.

[2]) Cfr. Apolog. 17, de testim. an. 1 und 5.

[3]) adv. Marc. V, 15, de an. 10 (O. II, 570), de an. 22 u. 27 (O. II, 599).

tiarum quodammodo fibula est."[1]) Die Seele ist das herrschende und belebende Prinzip (O. II, 503). Von ihr gehen alle Bewegungen der Glieder aus (O. II, 563). Der Leib dagegen ist ihr Haus (de an. 38), das Organ, dessen sich die Seele bedient, und das ihr dient (ministra et famula. de an. 41).

Die Seele gilt T. für geboren und gemacht. Oertlich beschränkt er sie dadurch, dass er ihr von ihrer Entstehung an sogleich einen menschlichen Körper als Wohnung zuweist. Dass er jedoch weit davon entfernt ist, die Seele als ein Accidenz des Körpers anzusehen, etwa wie ihm die Bewegung für ein Accidenz des „Körpers" gilt, geht schon daraus hervor, dass er der Seele selbst Körperlichkeit zuschreibt.

Leib und Seele entstehen gleichzeitig durch den Zeugungsakt. Die Platonische Annahme einer ungebornen Seele (innata et infecta) und ihrer vorleiblichen Praeexistenz lehnt er ab (de an. 5.) Nachdem er besonders den Platonischen Gedanken der *ἀνάμνησις* einer sehr gründlichen und treffenden Kritik unterzogen und für unannehmbar zurückgewiesen hat,[2]) erklärt er die ganze Annahme für umgestürzt: „ut animae innatae et in caelestibus conversatae et consciae divinorum illic et in de delatae et hic recordatae crederentur" (O. II, 595).

Die Seele ist zwar unsterblich, aber nicht ewig. Sie ist das Bild Gottes (nach Genes. 1, 26 f.) Als Bild ist sie aber später als das Original (Gott), sie ist also im Verhältnis zu diesem zeitlich beschränkt und nicht anfangslos;[3]) was aber zeitlich beschränkt ist, das ist nicht ewig, denn „temporalia aeternitati aliena" (adv. Marc. I, 22). „Ewig und ohne Ursprung ist nur allein Gott."[4])

---

[1]) de resur. carn. 40. O. II, 517.

[2]) Vergl. die Ausführungen im vorigen Kapitel.

[3]) T. denkt hierbei zunächst an die Urseele, d. h. an die Seele Adams.

[4]) adv. Marc. V, 1: nihil sine origine nisi deus solus.

Ebenso wendet er sich gegen die Annahme, die von einigen Stoikern vertreten wurde: das Kind lebe im Mutterleibe nur vegetativ, ohne Seele; diese entstände erst nach der Geburt unter der Einwirkung der Kälte der Luft (de aëris rigore).[1]) Ironisch bemerkt er dazu: dann könnten ja nur in den Polargegenden Menschen geboren werden.[2]) Hauptsächlich aber wendet er dagegen ein, dass es ohne Seele überhaupt kein Leben und keine Lebensregungen gäbe, da die Seele das Vitalprinzip des Menschen sei von dem Moment der Empfängnis an (de an. 26).[3])

Im Anschluss an den von der Mehrzahl der Stoiker[4]) vertretenen Traducianismus entwickelt nun T. seine Theorie von der „propagatio animarum per traducem.“ Ist die Seele körperlich, so muss sie auch auf körperliche Weise entstehen. Im Zeugungsakte sind Seele und

---

[1]) de an. 25 und 26 (O. II, 599.)

[2]) O. II, 597: ceterum si aëris rigor thesaurus est animae, extra Germanicos et Scythias et Alpes et Argaeos nemo debuit nasci.

[3]) Wenn Wadstein (Ueber den Einflus des Stoizismus auf die älteste christliche Lehrbildung Stud. und Kritik, 1880, S. 587 ff.) hier T. ein Misverständnis der stoischen Lehre vorwirft, so ist das nicht ganz berechtigt, denn thatsächlich vertraten einige Stoiker sehr entschieden die Ansicht, dass die Seele erst nach der Geburt entstehe und zwar durch die Ausdünstung des Blutes einerseits und durch die Einwirkung der kalten Luft andererseits, welche letztere jene Ausdünstung erst verdichte. Plut. de rep. Stoic. p. 1053 *γίνεσθαι τὴν ψυχὴν ὅταν τὸ βρέφος ἀποτεχθῇ.* Vergleiche dazu Tiedemann: System der stoischen Philosophie, Leipzig 1776, II. S. 148. — Freilich nahmen auch diese Stoiker an, dass die Seele potentiell (*δυνάμει*) schon in dem ungeborenen Kinde vorhanden sei. Plut. de plac. phil. IV, 2 und V, 1.

[4]) Cfr. Zeller a. a. O. III, 211. Sie dachten sich, dass ein Teil der Seele im *σπέρμα* auf das Erzeugte übertragen wird, vergl. Plut. ed. Wyttenbach, II, 2. S. 238: *τὸ σπέρμα σύμμιγμα καὶ κέρασμα τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ἀπεσπασμένων.* So sucht Panaetius die Richtigkeit des Traduzianismus aus der geistigen Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern zu erweisen (bei Cicero Tuscul. I, 31, 79).

Leib zugleich thätig, es ist ein seelisches und ein leibliches σπέρμα vorhanden, welche „ungetrennt und gleichzeitig" effluieren (de an. 27), so dass die Substanz der Seele gleichzeitig mit der leiblichen Substanz erzeugt wird. Ebenso wie die Stoiker bezeichnet auch T. die Seelen der Kinder als Ableger der elterlichen Seelen, letztlich als der Seele Adams, „surculus (Spross) quidam ex matrice (Mutterseele) Adae in propaginem deducta" (O. II, 587).

Nach der Empfängnis geht nach T. die geistige und körperliche Entwickelung parallel; Leib und Seele wachsen gleichzeitig, der Leib an Umfang und Gestalt, die Seele in Entfaltung ihrer Kräfte, also dynamisch. Wie T. aber entsprechend seiner quantitativen Bestimmung der Seele das Dynamische ins Räumliche übergehen lässt, ergiebt sich daraus, dass er dies Wachstum der Seele mit der Ausdehnung eines Goldplättchens durch beständiges Schlagen vergleicht.

Die Verbindung von Leib und Seele denkt sich T. als eine sehr innige. Unzertrennbar sind die beiden „Schwestersubstanzen" mit einander verwachsen und ihrer göttlichen Bestimmung nach für immer vereint, denn der Tod ist ihm nach Genes. 2, 17 keine ursprüngliche Naturnotwendigkeit. Zwar ist er von uns verschuldet, aber er bleibt doch ein unnatürlicher Gewaltakt, dass er eine so innige Verbindung zweier von der Erzeugung an verschwisterter Substanzen zu trennen vermag.[1]) Ganz nach stoischer Weise nimmt T. die völlige Durchdringung des Leibes durch die Seele an. Die Stoiker lehrten, dass die Seele in feinen Luftströmungen sich durch den ganzen Körper hindurch und in alle Organe hinein ausdehne.[2]) Die Verbindung beider

---

[1]) de an. 52: Quid enim? quae (vis mortis) tantam animae et carnis societatem, tantem a conceptu concretionem sororum substantiarum divellit et dirimit. —

[2]) Vergl. Tiedemann a. a. O. II. 161.

wird von ihnen als *κρᾶσις*, genauer als *μῖξις* zweier ihren Eigenschaften nach gleich bleibender Körper betrachtet, welche sich ebenso durchdringen, wie die Welt von der Weltseele durchdrungen wird. Ganz ähnlich sagt T.: „deus collocavit animam an potius inseruit et inmiscuit carni tanta quidem concretione, ut incertum haberi possit, utrumne caro animam an carnem anima circumferat, utrumne animae caro an anima appareat carni (O. II, 477). Näher spricht sich T. de an. 9 (O. II, 569) aus: „Als Gott dem Menschen den Hauch des Lebens (die Seele) einblies, da habe sich dieser in das Innere ergossen und sei in alle Räume des Leibes eingedrungen, habe sich so verdichtet, sich in jeder Form und Gestalt des von ihm erfüllten Leibes abgedruckt und habe so eine feste Form angenommen." Dies nennt T. den innern Menschen (homo interior, vergl. den neutestamentl. Begriff bei Paulus, 2. Kor. 12, 2—4), den er somit nicht ethisch, sondern anthropologisch fasst. —

Gehen wir nun auf die Psychologie im engeren Sinne ein, so sehen wir bei T. die Frage im Vordergrund stehen: woher stammt die Seele, d. h. die Urseele Adams? Er setzt sich hierüber mit Hermogenes und Marcion auseinander. Der erstere hatte, um die Frage nach der Herkunft des Bösen, des Uebels zu lösen, eine ewige Materie angenommen, auf welche Gott nur gestaltend wirkte. Folgerichtig liess er auch die Seele des Menschen aus der Materie hervorgehen[1]), da er annahm, wenn die Seele direkt von Gott stamme, so müsse dieser selbst sündig sein. Die Entstehung der Seele dachte er sich als „ein bei Gottes Annäherung erfolgtes Heraustreten seelischer Elemente aus der Materie." [2])

Gegen diese Annahme polemisiert nun T. auf das entschiedenste. Er nennt den Hermogenes einen von der

[1]) Vergl. adv. Hermog. 35, 36, 37.

[2]) Vergl. Hausschild: Tertullians Psychologie. Gymn.-Progr. Frankf. a. M. 1880 S. 9; vergl. de an. 3, 11, 22. —

Kirche zu Akademie und Stoa übergegangenen Störenfried, der von den Stoikern es entlehnt habe, die Materie mit Gott gleich (weil zugleich) zu setzen.[1]) Die Annahme einer ewigen Materie würde gegen die Einheit Gottes verstossen. Die Attribute: ewig, ungemacht, ohne Anfang, seien Prärogative Gottes, welche weder der Materie, noch deren Ingredienz, der Seele, zugeschrieben werden dürften. „Besser noch," sagt er (adv. Herm. 16. O. II, 353 f.), „man nimmt an, Gott habe alles, selbst das Böse, aus nichts gemacht, als dass man seine Allmacht schmälert, indem man ihn alles a u s d e r M a t e r i e hervorbringen lässt."

T. bemüht sich, das Widerspruchsvolle in der Position des Hermogenes nachzuweisen: wäre die Materie ewig, so müsste sie das summum bonum sein, hätte also dem Bösen nie unterworfen werden können und ebenso wenig die aus ihr hervorgegangene Seele. Wäre es aber glaublich, dass die ewige Materie das summum malum sei, so würde das Böse in der Seele unausrottbar sein, dagegen aber spräche die Offenbarung und die Erfahrung (adv. Herm. 10, 11). Ebenso wendet sich T. gegen Marcion, der, von demselben Interesse wie Hermogenes geleitet, zu der Annahme eines vor dem höchsten guten Gotte sich offenbarenden schwächeren Gottes, des Demiurgen, gekommen war. Vor diesem Demiurgen, den er beschränkt und voller Mängel dachte, solle nun die menschliche Seele herstammen, und zwar sollte sie ein Teil desselben sein. Damit glaubte Marcion die Frage nach dem Ursprung der Sünde gelöst zu haben, die er sich nicht zu erklären vermochte, wenn die Seele aus dem höchsten, guten Gotte hervorgegangen wäre. T. sucht aber die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung dadurch nachzuweisen, dass er auf Grund des Verhältnisses von

---

[1]) adv. Hermog. 1: sumpsit a Stoicis materiam cum deo ponere, quae et ipse semper fuerit neque nata neque facta nec initium habens omnino nec finem, ex qua dominus omnia postea fecerit.

Bild (Seele) und Original (Gott) die Inferiorität der qualitativen Bestimmungen der Seele, verglichen mit denen des göttlichen Wesens, darthut. Wenn die heilige Schrift sage: „finxit deus hominem de limo terrae et afflavit in faciem ejus flatum vitae et factus est homo in animam vivam[1]) (also nicht in spiritum vivum!)“, so habe die heilige Schrift die Seele von den Lebensbedingungen des Schöpfers getrennt.[2]) Wie das Bild geringer sei, als das Original, wie der Anhauch (afflatus) geringer sei, als der Atem (spiritus), so sei auch die Seele geringer als Gott, und damit sei die Möglichkeit, dass sie der Sünde verfalle, gegeben. —

Positiv behauptet nun T., von Genes. 2, 7 ausgehend, die Seele sei „flatus factus ex spriritu“ (de an. 11 cfr. adv. Marc. 2, 9), also eine aus Gott allein hervorgegangene Substanz und somit kein Aggregat der Materie (gegen Hermogenes), zwar ein Erzeugnis des göttlichen Lebensprincips, aber kein göttliches Teilwesen (gegen Marcion). Bei dieser Definition kommt es ihm darauf an, eine bestimmte Terminologie anzubahnen. Der Sache nach weiss er sich zwar mit den Stoikern eins, wenn er die Seele mit flatus bezeichnet, nur erscheinen ihm die Bestimmungen der Stoiker nicht genau genug.[3])

In der That ist diese Auffassung der Seele als flatus, als Hauch, als etwas Luftartiges echt stoisch, denn die Stoiker bezeichneten dieselbe als warme Luft (*πνεῦμα ἔνθερμον*), die als ein Teil des göttlichen *πνεῦμα* angesehen wird, der sich bei der Entstehung der ersten Menschen in ihre Leiber ergossen habe (cfr. Tiedemann a. a. O. 122 und 146. Zeller a. a. O. III, 122). Wenn freilich auch T. die Seele nicht als göttliches Teilwesen

---

[1]) Nach Tertullians Uebersetzung.

[2]) adv. Marc. 2, 9: afflatus factus e spiritu ideo nonerit spiritus; afflatus nomine animam separavit scriptura a conditione factitoris.

[3]) de an. 5. O. II. 562: die Stoiker nennen die Seele spiritus fast wie wir, insofern flatus und spiritus unter sich sehr verwandt sind.

gelten lassen will, so zeigt doch die ganze sinnliche Auffassung von dem Atem (spiritus) Gottes, durch dessen afflatus die Seele sich bildete, wie tief Tertullian noch in stoischen Anschauungen steckt. Ja wenn er spiritus mit Gott selbst identificiert und zwar im Sinne des stoischen *πνεῦμα* (adv. Marc. II, 9), wenn er ihn als den „Beseeler des ganzen Weltkörpers" bezeichnet (corpus mundi animatum spiritu, omnium animarum animatore Apol. 48)[1]), so sind das in der That starke stoische Reminiscenzen. —

Weil die Seele flatus f a c t u s e x s p i r i t u d e i ist, so ist sie göttlich, d. h. gottverwandt [deo propinqua (de an. 22), deo proxima (de res. carn. 7)]. Kraft ihres göttlichen Ursprunges hat sie gewisse göttliche Qualitäten, aber in inferiorer Form[2]), denn sie verhält sich zu Gott, wie das Abgeleitete zum Ursprünglichen, wie das Werk zum Künstler (adv. Marc. II, 9), oder wie das Bild zum Original (de an. 47). Als „gemacht" muss sie einen Anfang haben (de an. 4), also ist sie nicht ewig, sondern sie ist, „wie man mit Recht von dem Werden etwas Lebendigen sagen könne, geboren, bez. gezeugt worden" (de an. 4 cfr. 24). Daraus folgt aber für T. ihre Veränderungsfähigkeit. „Quod natum factumque constituerit, ejus natura capiet demutationem; et renasci enim poterit et refici" (de an. 21, O. II, 590). Er giebt jedoch eine Veränderung nur zu in Bezug auf die sittlichen, intellektuellen und affektuellen Eigenschaften, aber nicht in der Weise, dass sie bei der Veränderung verliert, was ihr eigentümlich ist, d. h. ihre göttliche Substanz. den flatus dei (O. II, 609)[3]), auch nicht so,

---

[1]) Dass hier spiritus identisch ist mit Gott, geht z. B. aus de carn. Chr. 9 hervor, wo Gott ebenso als Beseeler alles Fleisches erscheint. —

[2]) de an. 21: „dilutioris divinitatis" i. e. von verdünnter Göttlichkeit. —

[3]) T. scheint damit dasselbe wie die Stoiker aussagen zu wollen, die zwar eine Veränderung, ja einen unablässigen Wechsel des

dass sie in Zustände und Verhältnisse einzugehen gezwungen werden könne, die ihrem Wesen entgegengesetzt sind. Daher erklärt er die μετεμψύχωσις des Pythagoras wie die μετενσωμάτωσις des Empedokles für ausgeschlossen (de an. 31 u. 32), „denn alles, was in ein anderes verwandelt wird, hört auf zu sein, was es war" (O. II, 691). Als ein weiteres Argument gegen die Seelenwanderung macht er die „dominatio animae" (de an. 22) geltend: „alles ist der Seele unterthan, wie kann sie daher in Tiere eingehen, unter welche sie dann herabgesetzt würde?" (de an. 33.) —

In der Definition der Seele als „flatus, factus e spiritu dei" liegt zugleich die Annahme, dass sie eine Substanz und somit ein Körper sei. Wie Gott selbst eine Substanz ist (O. II, 663), so kann auch das, was aus der göttlichen Substanz hervorgebracht wurde, nicht ohne Substanz sein.[1]) Als Substanz aber muss die Seele körperlich sein, „cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque (adv. Hermog. 35.)

Für die Körperlichkeit der Seele trägt T. von allen Seiten die Beweise zusammen. Er bringt eine Menge Beläge aus dem Gebiete der Naturwissenschaft und der Medizin. Hierbei beruft er sich namentlich auf den berühmten Anthropologen Soranus (de an 6). Ganz besonders aber stützt er sich für seine Annahme auf die Stoiker und übernimmt ihre Argumentationen z. T. fast wörtlich. So citiert er den Kleanthes (O. II, 562), der darauf hinweist, dass die Kinder nicht bloss in den äusseren Zügen, sondern auch in seelischen Eigenschaften den Eltern ähneln: „Wenn nun wie der Körper so auch

---

Stoffes der Einzelwesen, aber doch die Unveränderlichkeit der Qualität annahmen (vergl. Zeller a. a. O. III, S. 85). Das Sichgleichbleiben des ἰδίως ποιόν hielten sie trotz der Veränderlichkeit der Substanz der Einzelwesen fest. —

[1]) adv. Prax. 7: Quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est, sine substantia non erit?

die Seele Aehnlichkeit annähme, so müsse sie ein Körper sein.“ [1]) Von demselben acceptiert er das Argument, welches aus den zwischen Körper und Seele stattfindenden Affektationen die Körperlichkeit der Seele folgert. „Corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare . . . . Porro et animam compati corpore, cui laeso . . . condolescit, et corpus animae, cui adflictae cura, angore . . . cohaerescit per detrimentum socii vigoris, cujus pudorem et pavorem rubore atque pallore testetur. Igitur anima corpus“ (de an. 5)[2]). Ferner wird Zenos' Beweis angeführt, welcher sagte: was den Körper berührt und sich von ihm trennt, muss selbst ein Körper sein, denn Körperliches kann von Unkörperlichem nicht verlassen werden, weil dieses von jenem weder berührt noch umfasst werden kann.[3]) Ebenso bringt er einen ganz ähnlichen Beweis des Chrysippus, den er fast wörtlich übernimmt.[4]) Ja er eignet sich selbst die stoische Behauptung an, dass die Seele durch die Künste

---

[1]) Vergl. Nemesius de nat. hom. 32, 76: „*οὐ μόνον ὅμοιοι τοῖς γονεῦσιν ,ινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ κατὰ τὴν ψυχὴν, τοῖς πάθεσιν τοῖς ἤθεσιν τοῖς διάθεσιν. σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου. σῶμα ἄρα ἡ ψυχὴ.*

[2]) Dieser Beweis findet sich fast wörtlich bei Nemes. de nat. hom. 33: *οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα ἀλλὰ σῶμα σώματι. συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι καὶ τεμνομένῳ καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ. αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρὸν γινεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν. σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.*

[3]) de an. 5. O. II, 562: Quo, inquit (Zeno) digresso animal emoritur, corpus est, consito autem spiritu digresso animal emoritur, ergo consitus spiritus corpus est. consitus spiritus autem anima est; ergo corpus est anima. Vergl. dazu Diog. Laert. VII, 156. —

[4]) de an. 5: Sed et Chrysippus manum ei porrigit, constituens corporalia ab incorporalibus derelinqui omnino non posse, quia nec contingantur ab eis; derelicto autem corpore ab anima affici morte. Igitur corpus anima, quae nisi corporalis corpus non derelinqueret. Vergl. dazu Chrysippus bei Nemes. de nat. hom. 2: *ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ*

genährt würde, die doch gleichfalls körperlich seien, woraus auch die Körperlichkeit der Seele hervorgehe.[1])

Schliesslich sucht T. seine Position durch die „unverdunkelbare Regel des Schriftbeweises“ (divinae determinationis inobscurabili regula, de an. 3) zu decken. Er beruft sich z. B. auf die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus, deren Seelen weder der Erquickung noch der Qual teilhaftig werden konnten, wenn sie nicht körperlich waren (de an 7.).

Ja selbst das Zeugnis der Prophetie zieht er heran und weist darauf hin, wie Apocalypse 6, 9 die Seelen der Märtyrer unter dem Altar infolge ihrer Körperlichkeit durch das Auge des Geistes erkannt wurden. Selbst das Zeugnis einer montanistischen „Schwester“, die in der Ekstase eine Seele sah, muss herhalten, um seine Behauptung zu befestigen (de an. 9).

Nachdem T. die Körperlichkeit der Seele genügend bewiesen zu haben meint, geht er auf die nähere Beschreibung derselben ein. Zwar sei der Seelenkörper von höherer Beschaffenheit als der fleischliche,[2]) unsichtbar wenigstens für das äussere Auge, dennoch aber „werden wir beharrlich behaupten, dass die Seele alle gewöhnlichen und durchaus notwendigen Eigenschaften der Körperlichkeit besitze“ (de an. 9). So schreibt er ihr Umgrenzung, dreifache Ausdehnung, Gestalt, Aussehen und Farbe zu.[3]) Ihre Umrisse entsprechen genau dem empirischen Leibe, den sie erfüllt, sie besitzt dieselben Sinne wie der Leib und bedient sich derselben beim Denken und in den Träumen (de an. 9). Doch

---

σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡδὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. —

[1]) de an. 6. Bene autem quod et artes Stoici corporales affirmant. Adeo sic quoque anima corporalis, si et artibus ali crederetur.

[2]) De carn. Chr. 10: anima carnea non est. —

[3]) Vergl. oben Kapitel IV S. 34.

darf sie nicht in grobmassiver Weise gedacht werden, sondern sie ist dünn und fein, licht- und luftartig.[1])

Mit dieser Annahme von der Körperlichkeit der Seele weiss sich T. im schroffen Gegensatz zu Plato, der dieselbe für unkörperlich erklärte, um, wie T. ausdrücklich erwähnt, ihren Unsterblichkeitscharakter nicht zu gefährden, denn als körperlich müsse sie als zusammengesetzt und darum auch für auflöslich gelten (O. II, 568). „Als ob Plato, sagt T. in schlagfertiger Sophistik, die Seele nicht ebenfalls als gestaltet bezeichne, wenn er sie als schön durch Gerechtigkeit und die anderen Tugenden der Philosophie als hässlich und missgestaltet durch die entgegengesetzten Bestrebungen beschreibt.“ (O. II, 563.) —

Dagegen erklärt sich T. mit Plato durchaus einverstanden, wenn dieser die Seele als eine unauflösliche Einheit bezeichnete, obgleich diese Annahme keineswegs in der Konsequenz seiner Gedanken über die Körperlichkeit der Seele lag. Diese Inkonsequenz begegnet uns auch bei den Stoikern, welche sich gleichfalls bemühten, die Einheit der Seele streng festzuhalten, wenn sie auch betreffs der Unsterblichkeit, welche sie nach ihren Voraussetzungen eigentlich leugnen mussten, eine schwankende Stellung einnahmen.

T. beschreibt die Seele als „substantia simplex“ (de an. 22), uniformis (de an. 10 cfr. d. Platon. *μονοειδής*), una. Einfach ist die Seele, insofern sie nicht aus mehreren Substanzen zusammengesetzt ist, jedoch nicht nach ihren Kräften.

In dieser psychologischen Bestimmung sieht unser Apologet ein integrierendes Moment des christlichen Glaubens, das er namentlich gegen die Gnostiker (Valentin) geltend machte, welche neben der Seele noch eine besondere Substanz, den Geist, annahmen. Dem-

[1]) De an. 9: sed quoniam omne tenue atque peclucidum aëris aemulum est, hoc crit anima, qua flatus est et spiritus tradux.

gegenüber behauptet T., dass anima und spiritus eins seien. Hierbei ist allerdings zu beachten, dass er spiritus in zweifacher Bedeutung gebraucht. Von der Grundbedeutung „spirare" ausgehend, ist ihm spiritus der Atem. Und so greift er vom physiologischen Standpunkte aus die Ansicht an, dass Leben und Atem (d. h. anima als vis vitalis und spiritus) etwas Verschiedenes seien (de an. 10). Diese Annahme begründeten seine Gegner durch den Hinweis, dass manche Tiere lebten ohne zu atmen, da ihnen die Atmungswerkzeuge fehlten (de an. 10); sie hätten daher nur eine Seele, während bei anderen Geschöpfen sich damit noch spiritus als eine besondere Substanz verbände. T. macht in sehr treffender Weise dagegen geltend, dass man, wenn man über die menschliche Seele forsche, seine Beweisgründe nicht von Mücken und Ameisen hernehmen dürfe; auch folge daraus, dass wir etwas nicht sähen, noch lange nicht, dass es überhaupt nicht vorhanden sei (de an. 10). Gewiss zwei Grundsätze, die auch heute noch beherzigenswert sind! Spiritus und anima sind nach T. ein und dasselbe. Spiritus ist die Seele nicht ihrer Substanz, sondern ihrer Thätigkeit nach, sofern sie atmet.[1]) Wo ihre Substanz in Frage kommt, heisst sie flatus, wo es sich um die Thätigkeit der Substanz handelt, kann sie auch spiritus genannt werden (de an. 10. O. II, 571 f.).

Daneben hat spiritus bei T. auch eine religiös-ethische Bedeutung, als Geist, der von Gott her (eventuell auch vom Teufel her) der Seele zukommt. In diesem sieht er aber nur ein Accidenz der Seele, insofern dieselbe durch zeitweiliges Eingreifen höherer Mächte in eine besondere Verfassung versetzt wird.[2]) So bezeichnet er den Geist als etwas, „was von aussen durch die Gnade

---

[1]) Vergl. dazu Hausschild a. a. O. 26 f.

[2]) de an. 11. O. II, 573: Spiritus accidens res est. — de an. 21. O. II, 589: hoc postea obvenit, cum in illum deus amentiam inmisit, spiritualem vim, qua constat prophetia.

Gottes den Menschen zukommt", was aber nicht zu den unveräusserlichen und unverlierbaren Naturgaben der Seele gehört (de an. 21). — Auch als νοῦς (animus) d. h. als intellektuelles Prinzip ist ihm der Geist nicht ein Besonderes neben der Seele. Im Gegensatz zu Anaxagoras und besonders zu Aristoteles behauptet er, dass Seele und Verstand eins seien.[1]) Aristoteles hatte den νοῦς von der Seele getrennt; während diese vergänglich war, galt jener für ἄφθαρτος und ἀπαθής, als das einzig Göttliche, was von aussen her zur menschlichen Natur hinzugekommen und substantiell unvermischbar ist.[2]) T. aber sieht in dem νοῦς nur eine besondere Verfassung (suggestus) und Einrichtung (structus) der Seele, welche ihr von Geburt an eigen ist.[3]) Vom biblischen Standpunkte aus macht er geltend: „Gott habe alles von vornherein gut gemacht, es könne darum nicht irgend ein integrierender Bestandteil des Seelenlebens erst später in die Seele eingeführt worden sein, die Seele werde vielmehr mit all ihrem Zeug geboren" (cum omni structu suo nasci). Es sei darum falsch, dem Kinde den νοῦς deswegen aberkennen zu wollen, weil die Aeusserungen desselben noch nicht offen herantreten, vielmehr sei derselbe eine der Seele immanente Kraft und der Potenz nach auch in der Kindesseele vorhanden" (de an. 19 und 20).[4]) — Mit der Annahme der Seele als einer absolut einfachen Substanz war zugleich ihre Unteilbarkeit, Unauflöslichkeit und somit ihre Unsterblichkeit gegeben,[5])

---

[1]) Vergl. hierzu die Erörterung im vorigen Kapitel.

[2]) Zeller a. a. O. III, 439: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραδεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

[3]) Vergl. Ueberweg-Heinze a. a. O. 62 f.

[4]) Vergleiche dazu noch die Ausführungen im vorigen Kapitel.

[5]) de an. 14. O. II, 575: Singularis alioquin et simplex et de suo tota est non magis instructibilis aliunde quam divisibilis ex se, quia nec dissolubilis. Si enim structibilis et dissolubilis, jam non immortalis. Itaque quia jam non mortalis, neque dissolubilis neque divisibilis.

was freilich auch schon auf Grund ihrer Entstehung als tradux spiritus dei angenommen werden musste, denn: „exstingui non potest, quia a deo est" (de an. 41). Ist sie aber unsterblich, so kann sie auch keine Verringerung, keine Abnahme der Substanz erleiden, denn „perit anima, si minoratur" (de an. 43. O. II, 625). Daher kann er es nicht billigen, wenn die Epikureer den Schlaf als eine Verringerung des Lebensgeistes (deminutio spiritus animalis, de an. 43) definierten. Ebenso weist er verschiedene andere Ansichten zurück, um sich dann die stoische Theorie vom Schlaf anzueignen, derzufolge nur der Körper schläft, während die Seele der Ruhe weder fähig noch bedürftig sei. Nur das billigt er nicht, dass die Stoiker dabei eine Erschlaffung der Sinneskraft annahmen (resolutio sensualis vigoris, O. II, 625)[1]), da ja für T. jede Trennung des intellektuellen und sensitiven Vermögens ausgeschlossen ist. Die Seele ist darum als Einheit mit all ihren Kräften in steter Bewegung und niemals der Ruhe unterworfen.[2]) „Im Schlaf bezw. im Traum ist sie unterwegs, reist, arbeitet, handelt und bedient sich dabei ihrer eigenen Glieder, wenn sie der Beihülfe der leiblichen Glieder entbehrt" (de an. 45. O. II, 628).[3]) Hier ist bemerkenswert, wie T. sich selbst in kleinen Zügen an die Stoa hält. Zur Veranschaulichung der Thätigkeit der Seele im schlafenden Körper bedient er sich eines Bildes, das auch die Stoiker häufig gebrauchten, um den Unterschied von *φανταστικόν* (d. h. einer Wahnvorstellung,

1) Die Stoiker dachten dabei an die Ruhe der leiblichen Sinnesorgane. T. aber macht, wo er sich über die Sensualität der Seele als solcher ausspricht, keinen Unterschied zwischen den Sinnesorganen des Leibes und den doch von ihm angenommenen Sinnesorganen der Seele. Das Verhältnis beider zu einander bleibt völlig im Unklaren.

2) de an. 43: animam ut semper mobilem et semper exercitam nunquam succedere quieti, . . . nihil enim immortale finem operis sui admittit.

3) Vergl. de an. 9: habens et ceteres artus, per quos et in cogitatibus utitur et in somniis fungitur.

wie sie namentlich im Traum vorkommt) und φαντασία klarzulegen, nämlich das Bild eines Gladiators ohne Waffen oder eines Wagenlenkers ohne Gefährt, der jede Haltung und Handlung seiner Hantierung durch Gesten und Scheinmanöver ausführt (de an. 45. O. II, 628).[1])

Obwohl T. jede Zerteilung der Seele bekämpft und sich scharf dagegen verwahrt, so will er sich doch eine Einteilung der Seele nach ihren Kräften und Aeusserungen gefallen lassen. Diese partes sind aber nur die vires, effigaciae, operationes der Seele (de an. 14). So billigt er es, wenn einige Philosophen[2]) die Einheit der Seele und ihr Verhältnis zu den einzelnen Sinnesorganen mit dem Hauch in einer Flöte und deren einzelnen Luftlöchern veranschaulichten (de an. 14. O. II, 576). Auch die Platonische Unterscheidung der Seele in ein λογιστικόν und ἄλογον erkennt er an, aber mit der Modifikation, dass das Unvernünftige, nicht wie bei Plato, als ein naturale der Seele angesehen werden dürfe. Die Seele ist infolge ihrer Abstammung von einem vernünftigen Urheber rational (echt stoisch!); [3]) es liegt darum von Natur in ihr nichts Irrationales. Dieses ist vielmehr als ein „posterius, quod acciderit" (de an. 16. O. II, 579) zu betrachten. Freilich hat dieses posterius, was kurz nach der Schöpfung „ex serpentis instinctu" veranlasst wurde, den Menschen so umstrickt und ist in ihm so erstarkt und gleichsam zur zweiten Natur geworden, dass so der Schein der Natürlichkeit entsteht.[4]) Zum Beweis seiner Behauptung argumentiert T. folgendermassen: „Wenn Plato dem göttlichen Wesen den Alleinbesitz der Vernunft zuschreibt, so würde, wenn das

---

1) Vergl. Tiedemann a. a. O. I, S. 75 f.

2) Strato, Aemsidemus und Heraklit werden angegeben.

3) de an. 16: naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum, a rationali videlicet auctore.

4) de an. 16. O. II, 579: ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accidit.

Unvernünftige ein naturale der Seele wäre, notwendig auch dieses, da die Seele doch von Gott stammt, von Gott herrühren müssen, das aber widerstreitet dem Wesen Gottes“ (O. II, 579).

Ebenso tadelt er, dass Plato zu dem *ἄλογον* der Seele das *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν* rechnet, denn Zorn und Begehren seien doch nicht schlechthin irrational und somit verwerflich, gäbe es doch auch eine Begierde zum Guten und einen Unwillen im Eifer für Lehre und Zucht, und würden solche Bewegungen des Gemüts doch selbst Gott zugeschrieben [1]) (de an. 16). — Wie T. diese Einteilung der Seele nach ihren Kräften gelten lässt, so spricht er sich auch bezüglich der Frage, ob ein leitendes Prinzip, ein Centralpunkt in der Seele anzunehmen sei, in bejahendem Sinne aus (de an. 15. O. II, 577). Im Anschluss an die Stoiker [2]) verlegt er den Sitz dieses „*ἡγεμονικόν*“ in das Herz und beruft sich hierfür auch auf eine Reihe von Schriftstellen: Psalm 51, 12. 139, 23. Matth. 9, 4. 5, 28. Röm. 10, 10. 1. Joh. 3, 17 (de an. 15).

Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, wie T. auch stoische Ansichten über den Traum und die damit zusammenhängende divinatio der Seele vertritt. Aehnlich

---

1) Auch hierin zeigt sich stoischer Einfluss; auch die Stoiker konnten keinen so strengen Gegensatz zwischen dem Vernünftigen und Unvernünftigen annehmen wie Plato und Aristoteles, weil sie sinnliches Empfinden und vernünftiges Erkennen nicht dem Wesen nach trennten, sondern beides als Aeusserungen ein und derselben Kraft ansahen. Ihnen ist daher ebenso wie T. die Begierde und Leidenschaft, welche gegen die Vernunft streiten, nur eine verderbte Vernunft. Vergl. Ritter a. a. O. III, 608, Tiedemann 162 f.

2) Die Stoiker verlegten das *ἡγεμονικόν* in das Herz als den Mittelpunkt des Blutumlaufes. Bestrebt, die Einheit der Seele festzuhalten, sagten sie, die Seelenkräfte verhalten sich zur Seele wie die Eigenschaften zu ihrem Substrat. Ihr Unterschied sei nur der mehrerer Qualitäten in einem Subjekt. Ganz ähnlich T. de an. 14: hujus modi autem non tam partes animae habebuntur quam vires et efficaciae et operae . . . non enim membra sunt substantiae animalis, sed ingenia (Anlagen). Vgl. Zeller a. a. O. III, S. 183. Anmerk. 3.

wie die Stoiker nimmt er ein natürliches Ahnungsvermögen an, welches er jedoch von der besonderen Gabe der Weissagung unterscheidet (de an. 22 adv. Marc. IV, 22). Die divinatio ist ihm nur eine gesteigerte Form der rationalitas der Seele, eine Art natürlicher Prophetie (de test. an. 5). Er versteht darunter keine Wahrsagekünste, sondern reine Aeusserungen des eignen Innern, welche durch Aufregung, Sorge und Nachdenken über Zukünftiges hervorgebracht werden. So nennt er die Seele eine „Schauerin von Gefahr und Freude."[1]) Dieses Ahnungsvermögen mache sich besonders in den Träumen bemerkbar, die darum als ein „natürliches Orakel" des Menschen (solatium naturalis oraculi. de an. 47) anzusehen seien. Das war auch die Ansicht der Stoiker vom Traum.

Sechstes Kapitel.

Tertullians Gottes- und Logoslehre.

Die Lehre von Gott hat T. nicht in einem geschlossenen dogmatischen System niedergelegt, sondern er hat sie, wie sich gerade Gelegenheit bot, in den polemischen Schriften wider die Häretiker, namentlich gegen Marcion, Praxeas und Hermogenes entwickelt. So kommt es, dass sie der Einheitlichkeit entbehrt, ja man darf sagen, dass sie sich als ein Gemenge von Disparatem darstellt.

Da T. Marcion gegenüber Gottes Selbstoffenbarung als Schöpfer scharf betont und wider Hermogenes das Verhältnis Gottes zur Materie erörtert und da

---

[1]) de an. 24: Sed nec quisquam hominum non et ipse aliquando praesagam animam suam sentit aut ominis aut periculi aut gaudii augurem. —

schliesslich in seiner Logoslehre das kosmologisehe Interesse das Durchschlagende ist, so können in diesem Kapitel zugleich die kosmologischen Gedanken T.'s erörtert werden, soweit sie für unsere Aufgabe von Wichtigkeit sind.

T. geht in seiner Gotteslehre von der biblischen Grundlage, namentlich vom alten Testamente aus. Wenn er Gott einen Körper zuschreibt, so glaubt er damit vollständig auf biblischem Boden zu stehen, schuf ihm doch seine grob-sinnliche Auslegung der heiligen Schrift, die einer der hervorstechendsten Züge seiner Schriftstellerei bildet, die Beläge für seine Annahme. Dass in der ersten christlichen Zeit überhaupt noch eine stark sinnliche und anthropomorphistische Auffassung von Gott herrschte, ist uns mannigfach bezeugt. So wirft Celsus den Christen vor, sie glaubten Gott mit den Sinnen erfassen zu können, und noch Origenes bezeugt, dass zu seiner Zeit die Kirchenlehrer uneinig waren, ob Gott Körperlichkeit beizulegen sei oder nicht.[1]) T. erkannte richtig, dass die Philosophen den Begriff „Gott" in einer Weise gebrauchten, die für seine Auffassung an Spielerei grenzte und mit der christlichen Vorstellung nicht mehr die geringste Aehnlichkeit hatte. Er will zeigen, dass der „deus philosophorum" (adv. Marc. II, 27) nicht der Gott der Christen ist. Seiner sinnlichen Richtung entsprach es, sich von Gott sehr konkrete, ja ziemlich sinnliche Vorstellungen zu machen. Dennoch will er keineswegs einer Vermenschlichung der Gottheit das Wort reden, er verlangt vielmehr, man solle Gott nicht nach menschlichem Masstabe beurteilen.[2]) So warnt er vor anthropomorphistischen Vorstellungen Gottes, „denn als Gott ihn denkend, habe

---

1) Origines Opera ed. Lommatsch II, 34.

2) adv. Marc. II, 16. O. II, 103 f.: stultissimi, qui de humanis divina praejudicant.

man ihn schon von allen menschlichen Zuständen geschieden." (O. II, 104.)

Analog seinem stoischen Denken hat T. die Erkennbarkeit Gottes stärker hervorgehoben. Die von Natur vernünftige Seele hat das Vermögen der Gotteserkenntnis, und wenn der Mensch dieses Vermögen anwendet, muss es zur notitia dei kommen, denn Gott ist nicht im Verborgenen geblieben, sondern hat sich in der Schöpfung und im Offenbarungswort manifestiert. Diese notitia dei hat freilich ihre naturgemässen Grenzen, sie wird sich immer in einer der menschlichen Fassungskraft angemessenen Weise halten. „Wie wir nicht einmal die Sonne in ihrer vollen Substanz anzuschauen vermögen, sondern nur in ihren auf die Erde geworfenen Strahlen, so vermögen wir auch Gott nur zu erkennen pro modulo derivationis" (adv. Prax. 14. O. II, 670 cfr. adv. Marc. II, 2).

Indessen bei den einfachen biblischen Anschauungen konnte T. nicht stehen bleiben, schon durch seine Gegner wurde er auf metaphysisches Gebiet gedrängt, und so sehen wir, wie auch er seine theologischen Anschauungen auf spekulativem Wege nachzuweisen sucht.

Während der urchristlichen Lehre der metaphysische Gedanke der Transscendenz Gottes noch ziemlich fernlag,[1]) so erkannte schon T. mit den meisten Kirchenlehrern seiner Zeit, dass die Frage: wie kann der transscendente Gott in den Bereich der Erscheinungswelt gelangen, sich offenbaren und mitteilen, der Kernpunkt ihrer Theologie sei.[2])

T.'s allgemeiner Begriff, von Gott ist der des höch-

---

[1]) Man dachte Gott zwar hyperkosmisch, aber doch nicht transscendent im metaphysischen Sinne.

[2]) Vergl. Hatch a. a. O. S. 197 f.

sten Wesens, denn so ist wohl „summum magnum“[1]) zu übersetzen, weil unser Apologet jede Realität quantitativ, d. h. als Körperlichkeit denkt. Schon im Kap. IV ist nachgewiesen, wie er auf Grund seiner stoischen Voraussetzungen keine abstrakte Geistigkeit und Idealität gelten lässt, und darum für ihn auch die Realität des göttlichen Wesens und dessen Bestimmung als die absolut wirkende Kraft nur auf der Annahme der Körperlichkeit beruhen konnte. So denkt er sich denn Gott irgendwie quantitativ, als eine Grösse von räumlicher Ausdehnung. Dass er dabei zuweilen sogar einen Körper nach Analogie des menschlichen im Sinne hat, geht aus seinen manchmal stark anthropomorphistischen Aeusserungen hervor. „Wie hätte denn Gott sonst,“ bemerkt er mit Bezug auf die alttestamentlichen Theophanien, „mit den Menschen in Berührung treten können“ (adv. Prax. 14). Er lässt es gelten, dass man Gott „dexteram, oculos, pedes“ zuschreibt, wenn er auch hinzusetzt, man solle sie nicht mit den menschlichen Gliedern gleichstellen (O. II, 103).

Gleichwohl hält T. daran fest, dass Gott Geist ist (adv. Prax. 7), aber der Geist ist ihm eben auch nur eine Art von Körper. „Spiritus enim corpus sui generis et in sua effigie“ (adv. Prax 7). Dasselbe meinten aber die Stoiker auch, wenn sie Gott ein *σῶμα* zuschrieben und ihn doch als das alles durchdringende *πνεῦμα* bezeichneten, denn beides war nach stoischer Lehre nichts principiell Verschiedenes.[2]) Wie nahe hier T.

---

[1]) Vergl. dazu adv. Marc. I, 3. O. II, 50: id definio . . . deum summum esse magnum; überhaupt das ganze Kapitel. Abwechselnd mit summum magnum bezeichnet er ebenda Gott auch als summum borum, wobei er sich trotz des Anklanges an die platonischen Gottesbestimmungen doch seines fundamentalen Gegensatzes gegen Plato bewusst bleibt.

[2]) Clem. Strom. I, 295: *φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν οἱ Στωϊκοί.* Plut. de plac. 7: *Στωικοὶ . . . θεὸν ἀποφαίνονται . . . πνεῦμα μὲν διῆκον δὶ ὅλου τοῦ κόσμου* ebenda I, 6: *πνεῦμα νοερὸν πυρωδές.*

jenen stoischen Anschauungen kommt, nach welchen das Verhältnis zwischen Gott und Welt nach Analogie des Verhältnisses von Seele und Leib dargestellt wurde, geht daraus hervor, dass er spiritus als den göttlichen Atem bezeichnet, aus dem die Seele als flatus hervorgeht, dass er ferner spiritus (und zwar mit Gott völlig identificiert) den „Beseeler des Weltkörpers und aller Lebewesen“ (Apol. 48) nennt.[1]) Wenn nun aber die Stoiker die gesamte Natur als den Körper Gottes, die Welt als die Erscheinungsform des göttlichen *πνεῦμα* auffassten und somit einen strengen Pantheismus vertraten, so hat T. sich wohl gehütet, diese Konsequenzen zu ziehen. Vielmehr weist er ausdrücklich die stoische Gleichsetzung Gottes mit der Materie zurück[2]) und tritt in seiner Schrift wider Hermogenes völlig für die biblische Schöpfungslehre ein.

Die Definition Gottes als summum magnum bildet zugleich den Ausgangspunkt für den Beweis der Einheit Gottes. Ist Gott das höchste Wesen, so muss er auch als der Einzige und Absolute gedacht werden (O. II, 50 f.). Wider den Ditheismus Marcions macht T. folgendes geltend: Sobald man die Göttlichkeit anerkenne, leugne man damit die Verschiedenheit. Daher liessen sich weder gleiche, noch ungleiche Götter statuieren. „Deus, si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit“ O. II, 50). Eine Dualität zweier göttlicher Wesen würde also ein sich aufhebender Begriff sein.

Weil aber Gott nichts gleichgestellt werden darf, so ist auch die Annahme einer ewigen Materie unstatthaft. Da sie als aeternum und innatum keine Ver-

---

[1]) Die biblische Anschauung (Psalm 104, 29—30) genügt zur Erklärung dieser Ansicht Tertullians nicht.

[2]) O. II, 9: ubi materia cum deo aequatur, Zenonis est disciplina; O. II, 340: sumpsit a Stoicis materiam cum deo ponere; vergl. adv. Hermog. 4.

ringerung und Erniedrigung fähig sei (Hermog. 7), würde sie an Rang und Grösse Gott gleich stehen, was aber gegen die Einheit Gottes verstiesse. Er macht dies gegen Hermogenes geltend, der eine ewige Materie voraussetzte, die er nach Analogie der prädikatlosen Hyle des Plato beschrieb, und der ferner, ähnlich wie die Stoiker, eine bildnerische Durchdringung der Materie durch die Kraft Gottes annahm, weshalb ihm T. vorwirft, dass er sich von der Kirche zur Akademie und Stoa gewendet habe. (O. II, 340.) — Diese Annahme einer ewigen Materie greift T. namentlich von der praktischen Seite an. Hermogenes wollte durch dieselbe das Vorhandensein des ethischen und physischen Uebels in der Welt erklären. T. aber sagt, diese Erklärung sei hinfällig, denn Ewigkeit und Güte seien notwendig mit einander verbunden. Wäre die Materie aber böse, dann würde die Sünde unausrottbar sein, und wir würden dem Uebel niemals entfliehen können, dagegen aber spräche die Offenbarung. (adv. Hermog. 11.)

T. behauptet nun, dass der eine Gott notwendig auch der Schöpfer sein müsse, denn ein göttliches Wesen, welches (wie Marcions höchster Gott) die sichtbare Welt nicht geschaffen habe und sich bis zur Erscheinung Christi im Verborgenen gehalten habe, sei ein Unding. „Sein und sich offenbaren bedingen sich gegenseitig." (adv. Marc. I, 9 ff.) — So ist denn die Lehre von dem Schöpfergott, der alles aus nichts geschaffen hat, das erste und wichtigste Stück der Gotteslehre T.'s. Damit leugnet er sowohl den metaphysischen Dualismus als die e w i g e Schöpfung und schliesst sich der Lehre Platos an, dass die Zeit erst geworden sei mit der werdenden Welt.[1])

---

[1]) adv. Marc. II, 3: Ergo nec tempus habuit (bonitas dei) ante tempus, quae fecit tempus, sed nec initium ante initium, quae constituit initium.

Von den Eigenschaften Gottes werden besonders die der Güte und Gerechtigkeit im Gegensatz zu Marcion nachdrücklich erörtert. Die Güte bezeichnet T. als eine Eigenschaft Gottes an sich, als eine immente Eigenschaft. „Man braucht Gott nur zu nennen, und man muss ihn für gut erkennen.“ [1]) Und zwar ist ihm die bonitas unzertrennlich mit der Vernunft verbunden. (Aecht stoisch!) Beide wirken stets zusammen, „ratio enim sine bonitate ratio non est“ (O. II, 91 f.). „Als Gott sich selbst noch alles und ausser ihm nichts war, da hatte er doch das Sich-selbst-empfinden (sensus ipsius), und sofern dies ein Um-sich-selbst-wissen ist, hatte er ratio.“ adv. Prax. 5.[1]) In diesen Eigenschaften Gottes an sich, bonitas verbunden mit ratio, sieht T. den letzten Grund aller Dinge. Die Güte ist es, die Gott zum Schaffen treibt, die Güte, „vermöge derer er nicht auf ewig unbekannt bleiben wollte, sondern die Existenz eines Wesens beliebte, von welchem er erkannt würde“. (O. II, 87.) Damit wird zugleich der Uebergang zu den Eigenschaften Gottes in Beziehung auf anderes gewonnen. Hier kommt vor allem die Gerechtigkeit in Betracht, welche T. nicht als eine immanente, sondern als eine accidentielle und relativische Eigenschaft Gottes ansieht. (De suo optimum, de nostro justum“ O. II, 484). Im Gegensatz zu Marcion sucht er eingehend nachzuweisen, dass justitia und bonitas einander nicht ausschliessen, sondern unzertrennlich zusammengehören, sobald Gott in seinem Verhältnis zur Schöpfung gedacht ist. Marcion hatte ja richtig das Problem erkannt, welches mit der Annahme: „Gott ist gut, Gott ist gerecht“, gegeben war, ebenso wie er den qualitativen Unterschied zwischen der Sphäre der

---

[1]) adv. Prax. 5: ante omnia deus erat, solus, ipse, sibi et mundus et omnia ceterum nec tum quidem solus; habebat enim secum quam habebat in semet ipso, rationem suam scilicet . . . quae ratio sensus ipsius est.

Schöpfung und der Sphäre der Erlösung richtig erkannt hatte. Sein Lösungsversuch hatte ihn zum Ditheismus, zur Annahme eines guten und eines gerechten Gottes geführt. Demgegenüber behauptete T. die notwendige Zusammengehörigkeit beider Attribute, wobei er freilich die Gerechtigkeit nicht erst aus der Notwendigkeit der Strafe herleitet, sie überhaupt zunächst nicht ethisch, sondern physikalisch bestimmt. Er sagt, die Gerechtigkeit habe bei der Ausführung des Schöpfungswerkes die Leitung übernommen, auf sie sei die Verteilung der Gegensätze in der Welt zurückzuführen. Dass Gott Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Himmel und Erde, Männliches und Weibliches und andere Gegensätze aufstellte, gilt T. als ein Werk der Gerechtigkeit. (O. II, 99.) Offenbar schliesst er sich hierin an den philosophischen Begriff der verteilenden Gerechtigkeit an. Freilich springt er dabei in unbewusstem Uebergange vom physikalischen auf das ethische Gebiet über, wenn er erklärt: „wie die Gerechtigkeit Gottes seine Güte in der Erschaffung eines geordneten Weltganzen kontrolliert habe, so habe sie auch bei Gottes sittlichem Wirken sein Verhältnis zur Menschheit geregelt; . . . . at enim ut malum postea erupit atque inde jam coepit bonitas dei cum adversario agere, aliud quoque negotium eadem illa justitia dei nacta est jam secundum adversionem dirigendae bonitatis, dass dem Würdigen gegeben, dem Unwürdigen verweigert, dem Undankbaren genommen und die Feinde gestraft würden.“ (adv. Marc. II, 100).

Diese Strafgerechtigkeit aber vermag T. sich nicht zu denken ohne Affekte und Gemütsbewegungen, wenn er auch hinzufügt, sie sollten ohne die menschlichen Mängel gedacht werden. Auch hiermit steht er im Gegensatz zu Marcion, der gerade an den Anthropopathismen des alten Testaments starken Anstoss nahm, weil diese seiner Meinung nach den Charakter der Seligkeit und Inkorruptibilität Gottes zerstörten. T. spottet

über diesen Gott Marcions, der „nur gut“ sei, der nicht beleidigt werden, nicht zürnen, nicht rächen könne. (O. II, 77, vergl. de test. an. 2.) Er nennt einen solchen Gott einen „epikureischen“.[1]) An anderer Stelle sagt er: „Marcionis deus melior de tranquillitate a Stoicis venerat“, und zwar mit Bezug darauf, dass auch die Stoiker die Affekte z. B. den Zorn von Gott ausschlossen als mit seiner Güte, überhaupt mit der Würde der Weisheit unvereinbar. (Vergl. Tiedemann a. a. O. II, 191 f.)

Ist die Welt nun durch Gottes Vernunft und Güte geschaffen und durch seine Gerechtigkeit geordnet, so muss sie auch davon Zeugnis ablegen. Somit drängt sich die Frage auf: woher und warum das Uebel in der Welt? Auch in der Beantwortung dieser Frage zeigt sich bei T. stoischer Einfluss. Wir finden bei den Stoikern zur Erklärung des Uebels zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie, wenn wir von einem Ansatz bei Plato absehen, den Weg der Theodicee beschritten. Sie sprechen die Gottheit frei von der Urheberschaft des Bösen und suchten die Lösung der Frage so, dass sie grössten Teils die Wirklichkeit der Uebel leugneten, sie für blos scheinbare erklärten oder sie als unvermeidliche Folgen zweckmässiger Einrichtungen ansahen. Die Not des Individuums sollte der Beitrag sein, den der einzelne zum Besten des Ganzen beisteuern müsse. Man betonte die Notwendigkeit der Gegensätze; auch das Schlechte trage zur Harmonie des Ganzen bei; ohne das Böse würde das Gute nicht sein, wenigstens nicht als solches zum Bewusstsein kommen.

Anklänge an diese stoische Theodicee sind bei T. unverkennbar. Er wird zum Lobredner der Naturwelt und zum Apologeten des Schöpfers (adv. Marc. I, 11,

[1]) Epikur sah in den Göttern das Ideal seiner Glückseligkeit verwirklicht, er dachte sie sich frei von jeder Sorge um die Welt, frei von Zorn und Mitleid, überhaupt frei von jedem seelischen Leidenszustand.

13, 14. adv. Hermog. 13, 15, 16). — Auch er betont die Notwendigkeit der Gegensätze, ohne die die Welt nicht bestehen könne, und die der Schönheit der Welt durchaus keinen Eintrag thäten, denn alles sei in ihr zur schönsten Harmonie geordnet. (Adv. Marc. IV, 1. O. II, 161. Apol. 17.)[1])

Das Dasein des sittlichen Uebels aber erklärte T. durch die Lehre von der Willensfreiheit. Auf die Einrede Marcion's (O. II, 89), dass Gott, wenn er im voraus gewusst hätte, dass der Mensch fallen würde, ihn nicht frei geschaffen hätte, antwortet er mit dem Argumente, dass Gott in seiner Güte dem Menschen, wenn er ihn einmal schuf, notwendig auch die höchste Form des Daseins verleihen musste. Diese aber besteht in der Gottesebenbildlichkeit und die wiederum in der Freiheit des Willens. (O. II, 89). War damit die Möglichkeit des sittlichen Uebels erklärt, so sah T. die Notwendigkeit desselben darin, dass der Mensch nur im Kampfe mit dem Bösen das werden konnte, was er sein sollte.[2])

Besonders stark tritt die Abhängigkeit T. von der griechischen Philosophie in seiner Logoslehre hervor. Kein Wunder, denn die philosophische Frage: wie vermag der transscendente Gott in den Bereich der Er-

---

1) Dies ästhetische Moment in der Weltanschauung T. ist gleichfalls als ein Rest seiner vorchristlichen Bildungsstufe anzusehen, denn das Christentum hat es weniger mit dem Schönen als mit dem Guten zu thun und setzt keineswegs dieses mit jenem gleich. —

2) Auch die Stoiker erkannten dass ihr oben gekennzeichneter Lösungsversuch, der vielleicht zur Not physische Gebrechen und soziale Unterschiede erklärte, in Bezug auf das sittliche Uebel völlig versagte. Darum wiesen schon die älteren Stoiker, obwohl ihnen eigentlich ihr Determinismus verbot, die Verantwortlichkeit für das moralische Uebel auf die Menschen zu wälzen, auf den freien Willen des Menschen hin, wogegen die späteren Stoiker (Epictet) die Willensfreiheit direkt als den göttlichen Teil der menschlischen Natur bezeichneten, darin die Möglichkeit des Uebels sahen und in dem Uebel selbst das notwendige Mittel, um die sittliche Kraft zu stärken und zu bethätigen.

scheinungswelt zu gelangen und ihre Beantwortung durch das Philosophem vom Logos war ja direkt aus der griechischen Philosophie in die kirchliche Theologie übergegangen. Die älteren Kirchenlehrer behaupteten allerdings, dass das höchste Wesen die Fähigkeit habe, sich selbst in mannigfachen Formen zu manifestieren (modalistischer Monarchianismus, Patripassianismus). Zu diesen gehörte Praxeas. In der Streitschrift wider ihn entwickelt T. seine Logos- und Trinitätslehre. Auch er fühlte den vielfach damals innerhalb der Gemeinde erhobenen Vorwurf, dass die Logoslehre den Monotheismus in Gefahr brächte. Und so ist es ihm darum zu thun, die apologetischen Logostraditionen mit dem strengen Monotheismus in Einklang zu setzen. Er vermag das mit Hilfe seiner stoischen Grundanschauungen, weil stoischem Denken die Einheit des Urstoffes auch bei Sonderungen desselben in Teilkräfte nicht rätselhaft ist. Der Stoicismus nahm eine Entwickelung innerhalb des Bereiches der Gottheit an, und zwar dachte man sich den Vorgang durch Differenzierung oder Multiplikation geschehend, „wie mehrere Fackeln angezündet werden können an einer ersten, ohne das ihr Licht abnimmt.“ Sie haben diese Anschauung in der Lehre vom *λόγος σπερματικός* entwickelt, der zwar von Gott begrifflich unterschieden, aber nicht realiter von ihm geschieden, als die schaffende und bildende Kraft erscheint und das Weltall durchdringt. Dass T. mit seiner Logosspekulation, obwohl dieselbe, durch Philo vermittelt, für ihn bereits zur apologetischen Tradition gehörte, dennoch bewusst auf dem Boden der stoischen Philosophie steht, das spricht er Apolog. 21 aus: apud vestros quoque sapientes *λόγον* i. e. sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit . . . Haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Et nos autem s e r m o n i atque r a t i o n i itemque

virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus propriam substantiam spiritus inscribimus, cui et sermo insit et et ratio adsit disponenti et virtus perficienti. Wir sehen hieraus, wie für Tertullians Logoslehre die drei hier auseinandergehaltenen Begriffe konstitutiv sind, nämlich ratio, sermo, virtus, wovon der letztere, „die ausführende Kraft", allerdings in den Ausführungen unseres Apologeten zurücktritt.

Wie die Stoiker in der Vernunft das Wesen der Gottheit sahen, so schreibt auch T., wie wir oben sahen, dem innergöttlichen Wesen die ratio zu,[1]) und zwar war sie das einzige, was von Anfang an bei Gott war. „Im Anfang war Gott allein, sich selber Welt und Raum und alles, ceterum ne tunc quidem solus, habeat enim secum quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet . . . rationalis enim deus, et ratio in ipso prius, et ita ab ipso omnia" (O. II, 658). Also in gewissem Sinne war Gott niemals allein, da er die von ihm begrifflich unterschiedene Vernunft bei sich hatte. — Ratio wird zunächst ausdrücklich von sermo unterschieden. „Cum ratione sua cogitans atque disponens sermonem eam efficiebat, quam sermone tractabat" (adv. Prax. 5). Aus diesen Worten geht hervor, dass ratio zwar das prius ist, aber mit sermo in engster Beziehung steht, so dass man zur Not sermo statt ratio sagen kann. Darum führt T. ebenda (O. II, 658) aus: „Diese Vernunft nennen die Griechen „λόγος", und es ist auch bei uns gebräuchlich, ohne genauere Unterscheidung zu sagen, das Wort sei im Anfang bei Gott gewesen; angemessener wäre es, die Vernunft für das ältere zu halten, weil in Gott von allem Anfang die Vernunft und nicht das Wort war, und weil das Wort selbt aus Vernunft bestehend (ratione

---

[1]) Vergl. Prax. 5 dazu adv. Marc. I, 23: sicut naturalia, ita rationalia esse debere in deo omnia. — Vergl. oben die Ausführung über bonitas und ratio S. 68.

consistens), diese, die frühere, als seine Substanz darthut." Hieraus geht das Verhältnis zwischen ratio und sermo deutlich hervor. Zwar sagt T.: „non sermonalis deus a principio sed rationalis etiam ante principium" (adv. Prax. 5), aber er räumt ein, dass sermo noch vor der Weltschöpfung in Gott war: „nam etsi deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semet ipsum habebat" (adv. Prax. 5). Das Wort war jedoch noch nicht hypostasiert, Gott war noch immer die einzige Person.[1]) In dem Moment aber, wo Gott sich offenbaren wollte und das Schöpferwort aus sich hervorgehen liess, da war — vor der Welt und für die Welt — der Logos da als ein reales, d. h. nach T. als ein substantielles, materiell gedachtes Wesen, denn „was aus einer so grossen Substanz hervorging und so grosse Substanzen hervorrief, dass kann nicht selbst der Substanz entbehren." Man sieht also: die Vernunft offenbart sich in dem hypostasierten Wort, vermöge dessen die Gedanken Gottes verwirklicht, gleichsam ausgesprochen werden. „Cum ratione enim sua cogitans atque disponens sermonem eam efficiebat, quam sermone tractabat, denn mit seiner Vernunft denkend und ordnend machte er sie, d. h. das Gedachte zum Worte." (adv. Prax. 5.) [2])

Zur Verdeutlichung dieses Prozesses weist T. auf die Analogie im menschlichen Geist hin, insofern jedes Denken ein Selbstgespräch des Denkenden sei, das durch das gesprochene Wort hervortrete. T. sagt: „Als Bild und Aehnlichkeit Gottes hast auch du in dir die Vernunft, ... siehe, wenn du selbst mit dir still innerlich durch die Vernunft verkehrst, wie dasselbe in dir vorgeht;

---

1) O. II, 341: fuit tempus, cum ei filius non fuit.

2) Vergl. Prax. 5: Nam etsi deus nondum sermonem miserat, proinde eum cum ipsa et in ipso ratione intra semet ipsum habebat tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus.

denn bei jeder Bewegung deines Gedankens kommt sie dir mit ihrem Wort entgegen. Was du immer denkst, ist Wort, was du innerlich einsiehst, ist Vernunft. Du musst es in der Seele sprechen, und indem du sprichst, wird das Wort dir zum Mitsprecher, in dem die Vernunft selbst ist. So ist das Wort gewissermassen ein zweites in dir, durch das du denkend redest und redend denkst; das Wort selbst ist zum zweiten geworden." (O. II, 658.)[1]) Dass diese Ausführung der stoischen Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός in ihrem Verhältnis zu einander genau entspricht, liegt auf der Hand.[2]) Von Wichtigkeit ist, dass von dem Hervorbringen des Logos (eructare O. II, 665) die Analogie des Schaffens ferngehalten wird. Nicht ein Geschöpf, sondern eine Emanation ist der Logos; aber T. will seinen Emanationsbegriff streng von der gnostischen Emanation geschieden wissen. Die letztere vollziehe sich so, dass das eine vom andern geschieden, ja so weit auseinander gerückt werde, dass der Aeon den Vater nicht einmal kennt. Hier aber ist es der Sohn allein, der den Vater kennt, „denn wer weiss, was im Vater ist, als allein der Geist, der in ihm ist" (adv. Prax. 7. O. II, 661). „Das Wort aber ist aus Geist verfasst, und, damit ich so sage, des Wortes Körper (Substanz) ist der Geist" (O. II, 661). Das Wort ist also immer im Vater, nie getrennt, so ist es also die wahre

---

1) Das ist für T. nicht etwa nur ein Bild, sondern eine Analogie, die mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet wird.

2) In ganz ähnlicher Weise beschrieben auch die Stoiker das Denken als ein inneres Selbstgespräch. Gedanke und Wort sind ihrer Ansicht nach ein und dasselbe, und doch sind sie zu unterscheiden. Während die Stoiker das λεκτόν, das Gedachte, seinem Inhalte noch als unkörperlich bezeichneten, fassten sie das ausgesprochene Wort zwar nicht seinem Inhalte, aber seinem Wesen nach (als Vibration der Schallwellen) als etwas Körperliches auf. Vergl. Zeller a. a. O. III, S. 62. Anmerk. 5 und 78. Anmerk. 2. — Auch das Hervorbrechen eines materiellen Prinzips innerhalb des göttlichen Wesens harmoniert durchaus mit der stoischen Theorie. —

Emanation (παραβολή veritatis), weil die Einheit bewahrt bleibt." (Adv. Prax. 8.) —

In dem Logos sieht T. nun den Schöpfungsmittler, das Organ der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes, denn „der Vater ist thätig, indem er sinnt, der Sohn aber vollendet das, was in des Vaters Sinn ist".[1]) Diese schöpferische Kraft, welche der Geist Gottes in dem Logos entfaltet, bezeichnet T. als virtus (Apol. 21). Der Logos hat aber für die Schöpfungsthätigkeit nicht nur die Bedeutung des Organs, sondern auch in gewissem Sinne die des Substrats. Und hier tritt nun noch der Begriff der „sophia" hervor, den T. noch in das geschlossene Gefüge seiner Logoslehre hineinzwängt. Der Grund hierfür liegt auf der Hand. Um seine Ausführungen durch den Schriftbeweis zu erhärten, knüpft er an Proverb. 8, 22 ff. an und glaubt hier alle Momente seines Logosprocesses zu finden. Von hier nimmt T. den Begriff der sophia. Im Gegensatz zu Hermogenes, der eine ewige Materie annahm, sagt T.: „Wenn Gott einer Materie für die Werke der Welt bedurfte, so hatte er in sich einen weit würdigeren Stoff in seiner sophia; ex hac fecit, faciendo per illam et faciendo cum illa" (O. II, 354). So scheint T. in der sophia ein ideales Material für die Welt, den realen Inbegriff aller Ideen, die in der Weltschöpfung verwirklicht sind, zu sehen. Jedoch darf man gerade auf diese Bestimmung der sophia, die sich aus dem Gegensatze gegen Hermogenes erklärt, nicht zu viel Gewicht legen. Anklänge an die stoische Theorie der Weltentstehung sind unverkennbar, jedoch ist T. weit davon entfernt, eine andere Lehre von der Schöpfung als die biblische zu vertreten. Dass der Begriff der sophia ebenso wie bei Philo mit dem Begriff des Logos namentlich in seiner immanenten Form (ratio) zusammenfällt, liegt auf der Hand. T. giebt das aus-

---

[1]) O. II, 674 und 655.

drücklich zu: „si vero sophia eadem dei sermo est“ (O. II, 355).[1])

In diesem Logos vermag nun der transscendente Gott innerweltlich zu werden. Seinem zeitlichen Ursprunge nach ist es dem Logos möglich und angemessen, in die Endlichkeit einzugehen, zu sprechen, zu wirken, zu erscheinen; was dem unendlichen Gotte nicht zukommt. Hinter diesem Stellvertreter steht im unfassbarem Lichte der Vollkommenheit der unsichtbare, unveränderliche, verborgene Gott, dessen ganze Fülle (tota substantia O. II, 635) unfähig ist, in das Endliche einzugehen. Das vermag nur ein Teil des Göttlichen, ein Abgeleitetes (filius vero derivatio totius substantiae et portio O. II, 653). welches das Moment der Endlichkeit schon dadurch an sich trägt, dass es als das hypostasierte Wort einen Ursprung hat.[2])

Hierin kommt das metaphysische Moment in dem Gottesbegriff T.'s zur Geltung. Mit dem Gedanken, dass es dem absoluten, transscendenten Gott nicht zukomme, unmittelbar eine endliche Welt zu schaffen, welcher Gedanke in der späteren Philosophie den Ausgangspunkt der Logoslehre bildet, steht T. völlig auf dem Boden der griechischen Philosophie. Es ist bezeichnend, dass er diesen seinen transscendenten Gott selbst „deus philosophorum“ benennt, obwohl er diesen gewagten Ausdruck mit einem „ut ita dixerim“ gleichsam entschuldigt.[3]) Die ganze Darstellung des Logosprocesses bei T. unterscheidet sich weder in ihrem Ausgangs-

---

[1]) adv. Prax. 4: Haec vis et haec divini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur. Quid enim sapientius ratione dei?

[2]) O. II, 653: Pater invisibilis pro plenitudine majestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis.

[3]) adv. Marc. II, 27: Igitur quaecunque exigitis deo digna, habebuntur in patre invisibili incongressibilique et placido et, ut ita dixerim, philosophorum deo.

punkt, noch in ihrer Anlage und ihren Details, sondern lediglich nur in ihrem Zweck von den Ausführungen der griechischen Philosophie.

Zu erwähnen ist noch, dass die Lehre vom heiligen Geist lediglich nach dem Schema der Logoslehre von T. behandelt wird ohne jede Spur eines selbstständigen Interesses. Indem er die trinitarische Formel: „una substantia tres personae" geprägt hat, hat er einerseits das Für-sich-bestehen der Hypostasen geltend gemacht, andererseits aber durch den stoisch verstandenen Begriff substantia (*οὐσία*), den er nur in dem konkreten Sinne als Einzelsubstanz gebraucht, die Einheit so stark als möglich betont.

Auch in seinen christologischen Ausführungen über die zwei Naturen des Gottmenschen weiss er die Schwierigkeiten durch gewandte Formeln zu überwinden und wird dabei unterstützt durch seine stoische Schulbildung, welche eine Stoffdurchdringung (*κρᾶσις*) kennt, die nicht *σύγχυσις* aber auch nicht blosse *παράθεσις* ist.[1])

Siebentes Kapitel.

Ethische Anschauungen Tertullians.

Wenden wir uns nun noch den ethischen Anschauungen T.'s zu, so möchte man von vornherein versucht sein, gerade auf diesem Gebiete eine starke Beeinflussung durch den Stoicismus anzunehmen, musste doch

---

[1]) adv. Prax. 7: videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum, in una persona deum et hominem . . . . (ib. 27) . . . . una jam erit substantia Jesus ex duabus, ex carne et spiritu mixtura quaedam ut electrum ex auro et argento . . . .; et adeo salva est utriusque proprietas substantiae . . . .

der Ernst der stoischen Ethik einen Mann von so streng asketischen Grundsätzen sehr ansprechen. Indessen gerade hier ist eine Abhängigkeit von der Philosophie in grösserem Umfange und von tieferer Wirkung meines Erachtens nicht nachweisbar, wenn auch an verschiedenen Punkten stoischer Einfluss unverkennbar ist, und Parallelen mit der stoischen Ethik sich finden, die sicherlich nicht zufällig sind.

Es ist ja Thatsache, dass die Ethik namentlich der späteren Stoiker in manchen Punkten in merkwürdigem Einklang mit christlichen Anschauungen steht. Das bekannteste Beispiel sind die Aeusserungen Senekas über die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit, die zuweilen fast wörtlich mit solchen des Apostel Paulus übereinstimmen, ohne dass diese Harmonie anders zu erklären wäre als dadurch, dass beiderlei Darstellungen aus gleichartigen Zuständen, Erfahrungen und Stimmungen hervorgegangen sind. Es ist ferner Thatsache, dass gerade auf dem Gebiete der Ethik eine Annäherung von beiden Seiten erfolgte, indem die spätere Philosophie Anleihen bei Judentum und Christentum machte, und die Kirchenlehrer ihrerseits z. T. in starke Abhängigkeit von der stoischen Ethik kamen, z. B. Clemens nach Alexandrien, dessen Ethik eine sehr starke stoische Färbung trägt. Dennoch sind christliche und stoische Ethik grundverschieden.

Vergegenwärtigen wir uns zur Beurteilung der ethischen Anschauungen T.'s diesen Unterschied, so besteht derselbe darin, dass das Christentum die Sittlichkeit auf ein göttliches Gebot zurückführt. Darin, dass es von Gott verordnet ist, liegt vornehmlich die bindende Kraft des Sittengesetzes, und nicht darin, dass dasselbe an und für sich vernunftgemäss sei. Die griechische Ethik war dagegen unabhängig. Freilich findet sich in der Stoa der Gedanke, dass die Sittengebote göttliche Gebote seien, aber sie sind es nicht etwa im christlichen

Sinne als Aeusserungen eines persönlichen Willens, sondern nur als natürliche Gesetze, die einen Teil der gesammten Weltordnung ausmachen. Daher war auch der heidnischen Ethik der christliche Begriff der Sünde, d. h. Vergehen gegen Gott, unerreichbar. Und damit fiel die ganze Gedankenreihe: Busse, Gnade, Vergebung, für sie fort. Das höchste Erfordernis der heidnischen Ethik ist die Tugend, die negativ als die Freiheit von Affekten, positiv als die Unterwerfung unter das allgemeine Gesetz der Natur bestimmt wird. Dem gegenüber steht in der christlichen Sittenlehre das ethisch-religiöse Ideal der Heiligkeit und Gerechtigkeit, das puritanische Ideal, eine Gemeinde der Heiligen zu sein, wie es die ältesten christlichen Gemeinden nicht nur in der Theorie (Zwölfapostellehre, apostolischen Konstitutionen) entwickelten, sondern auch praktisch mit Hilfe strenger Kirchenzucht zu verwirklichen suchten. Als Hauptmotiv erscheint nicht wie bei der heidnischen Ethik die Eudämonie, sondern die Liebe und die christliche Zukunftshoffnung.

Blicken wir nun auf T., so sehen wir bei ihm aufs schärfste sozusagen das Formalprinzip der christlichen Ethik betont. „Der Wille und das Gesetz Gottes, des allein wahren Gesetzgebers, ist es, den wir erkennen, und von dem wir bestimmt werden. Wir befolgen es aufs getreuste, als das uns von einem Richter Gebotene, der seiner nicht spotten lässt. Wir wandeln als vor den Augen des allsehenden Gottes, von dem gerichtet zu werden wir uns auch bewusst sind.“ (Apol. 45.) Freilich versteht T. unter diesem göttlichen Gesetz nicht bloss das ewige Sittengesetz, sondern er identifiziert mit demselben schlechthin alle gesetzlichen Bestimmungen und Vorschriften, wie sie in den heiligen Schriften sich finden, oder durch statutarische Bestimmungen der Kirche oder traditionelle Observanzen feststanden.[1])

[1]) Z. B. die Sitte der Verschleierung der Jungfrauen.

Auch das Verhältnis dieses göttlichen Gesetzes zu dem ethischen Subjekte wird nicht in dem Lichte des Evangeliums erkannt. Das Gesetz steht nach T. dem Christen äusserlich und fremd gegenüber. Dass es in seiner äusseren zwingenden Form dahin fallen und zu einem Gesetz des Geistes werden soll, diese Einsicht fehlt T. So wird die Ethik bei ihm zur Disziplin, und mit seinem gesetzlichen Standpunkte verbindet sich ein Rigorismus, der stark an die Stoa, ja zuweilen an den Cynismus erinnert. Dieser gesetzlichen Auffassung entspricht es, dass das Motiv der „Liebe, welche ausgegossen ist in die Herzen durch den heiligen Geist", fast völlig bei ihm zurücktritt, während er mit dem Motiv der christlichen Zukunftshoffnung, welches er in ganzer Stärke geltend macht, ein bis zum Ueberdruss sich wiederholendes Drohen mit dem Feuer der Gehenna verbindet.

So hat die Stoa auf T.'s Ethik als Ganzes keine Einwirkung ausgeübt, während es im Einzelnen an mancherlei Parallelen nicht fehlt, die seine stoische Schulbildung und seine Vorliebe für diese Philosophie verrathen, so z. B. wie er das Sichlosmachen von weltlichen Bedürfnissen empfiehlt,[1]) oder wie er die christliche Geduld in ihrer Beziehung zu den äusseren Verhältnissen des Lebens beschreibt oder sich über Nichtbesitz oder Verlust zeitlicher Güter auslässt,[2]) wie er die Pflege körperlicher Schönheit verdammt, wie seine Beurteilung der Ehe zu einer Verurteilung derselben wird. Was das letzte anbetrifft, so finden wir manchmal starke Anklänge an Epiktet, wie überhaupt seine asketischen Anschauungen sich vielfach mit der stoischen Ethik berühren. Auch die Art und Weise, wie die Stoa ihren Kosmopolitismus, mit dem sie zum ersten Male die Schranken der antiken Ethik durchbrach, begründete,

---

[1]) Vergl. die Schrift: de jejuniis adv. Psychicos.

[2]) Vergl. die Schrift: de patientia.

nämlich durch das gleichmässige Teilhaben aller Menschen an der Vernunft, auch dies begegnet uns bei T. (vergl. adv. Marc. I, 10. IV, 16).

Direkt mit seinen stoischen Grundanschauungen hängt es zusammen, dass T. das Religiös-Ethische und das Physische nicht auseinander zu halten weiss. Das Böse, das von aussen her an den Menschen herantrat, hat das „bonum animi principale“ und „proprie naturale“ verderbt. Die Sünde ist der „interpolator naturae“ (de an. 41). Seit dem Sündenfalle ist das Böse, oder wie T. im Anschluss an Plato und an die Stoa sagt, das „irrationale“ gleichsam zur zweiten Natur des Menschen (naturale quodammodo O. II, 91 und 579) geworden. Und wie Seneca schon den Gedanken eines natürlichen Sündenstandes fast erreicht hatte, so nähert sich auch T. unter dem Einflusse seines stoischen Traducianismus und seiner asketischen Geringschätzung der Ehe der Annahme eines ererbten Sündenzustandes. Er nimmt also eine Art Erbsünde an, doch ist vitium originis bei ihm noch nicht „Erbsünde“, sondern die „Sündhaftigkeit des Ursprungs“ (de an. 3 und 41, O. II, 622 f.). Dieser gleichsam „natürliche“ Sündenstand ist in der Seele so „eingewachsen und erstarkt“ (O. II, 579), dass T. nicht an eine Durchdringung des sinnlichen Lebens mit ideellem Gehalte glaubt, sondern er lässt jenes in seiner Rohheit bestehen, um es dann zu bekämpfen und zu verdammen.[1]) So fordert T. die Negation der Triebe und Bedürfnisse des Fleisches. Freilich setzt er sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst, da er an anderen Stellen das Fleisch in seiner Substanz anerkennt und verteidigt und ausdrücklich erklärt, die Wurzel des Bösen liege nicht im Fleische (O. II, 623). Man kann aber nicht die Substanz des Fleisches anerkennen und ihr dogmatisch einen solchen Wert beilegen, wie T. in den Schriften de resurrectione carnis und de carne

[1]) Vergl. Ueberweg-Heinze a. a. O. S. 62.

Christi thut, ohne Anerkennung der Triebe, in denen das Fleisch sein Leben äussert. So erhält auch die Ethik T.'s einen materialistischen Zug, indem sie vom Fleische als Substrat ausgeht und dessen Negation zum Massstab der Sittlichkeit macht. Zugleich aber verfällt er damit in denselben Widerspruch und in denselben Dualismus, wie ihn auch die stoische Ethik aufweist; denn wenn die Stoa die Ausrottung der Affekte fordert, so fragt sich doch: woher kommen die Affekte? Sie passen ja gar nicht zu dem Monismus und der Logoslehre der Stoiker. Sind sie aber ein Teil der menschlichen Natur, dann gehörte ja zum vernunft- und naturgemässen Leben auch ein Leben nach den Affekten.[1])

Das führt uns zu dem Punkte der Ethik T.'s, in dem allerdings eine direkte Anleihe bei der Stoa vorzuliegen scheint. Wir sehen nämlich, wie er dem absolut göttlich gefassten objektiven Prinzip eine stoische Färbung zu geben weiss. Aus dem stoischen Rationalismus ergab sich für das praktische Gebiet das Grundprinzip der stoischen Moral: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.* Wenn auch alles den Naturgesetzen gehorcht, so ist doch nun der Mensch kraft seiner Vernunft befähigt, jene zu erkennen und sie mit Bewusstsein zu befolgen. Vernunftgemäss und naturgemäss ist demnach ein und dasselbe, wie ja auch bei den Stoikern *φύσις* identisch ist mit der alles durchdringenden und beherrschenden Vernunft (Gottheit), die als solche das allgemeine Gesetz des Weltganzen wie des einzelnen ist.[2])

[1]) Die älteren Stoiker hatten sich dadurch in dem Glauben an die Einartigkeit des menschlichen Wesens nicht irre machen lassen. (Vergl. Zeller a. a. O. III. S. 632). Aber schon Posidonius hatte erkannt, dass sich die Affekte nicht erklären liessen, wenn man nicht der Vernunft auch unvernünftige Seelenkräfte beigebe. Seneka findet diese unvernünftigen Bestandteile im Fleische (Zeller 633), daneben aber nimmt er auch unvernünftige Kräfte in der Seele an, und dieser Dualismus in der Ethik ist bei ihm schon in Begriff in die Metaphysik überzugreifen.

[2]) Vergl. Zeller a. a. O. III. 193. Anmerk. 4.

Dieses stoische Prinzip tritt uns nun auch bei T. entgegen. Im Anschluss an seine Lehre von der Natur bezw. der Vernunft fordert er auf ethischem Gebiete ein vernunft- und naturgemässes Handeln. Nicht etwa, dass T. ein zweites Prinzip neben dem gegebenen göttlichen Sittengesetz statuieren will, sondern er ist gewiss, dass das von Natur und Vernunft Gebotene sich völlig deckt mit dem geoffenbarten Gesetz Gottes, der selber die Vernunft ist.[1]) So stellt sich ihm denn das göttliche Sittengesetz als das jedem Menschen von Natur eingepflanzte vernünftige Gesetz dar. Dieser natürlichen Anlage des ethischen Subjekts entspricht aber die von Gott gewollte Bestimmung alles dessen, worauf sich das sittliche Handeln bezieht. So verlangt T., dass alles der natürlichen göttlichen Bestimmung gemäss gebraucht werden soll, denn was wider die Natur ist, ist wider Gott und demnach Sünde (de cor. mil. 5. 6. de poenit. 1). So verwirft er die Schauspiele, denn die Verstellung widerspricht der natürlichen Bestimmung des Menschen,[2]) Trunksucht und Schlemmerei ist der Natur zuwider (de spect. 2). Aber auch das Tragen von Schmucksachen, selbst von Blumen auf dem Haupt, das Anlegen von gefärbten Kleidern, Schminken u. s. w. ist Unnatur, eine Verfälschung des Natürlichen und darum eine Versündigung gegen den Schöpfer.[3]) So zeigt T. gerade auf dieser stoischen Linie seiner Ethik einen Rigorismus, der die Annahme seiner Abhängigkeit von der Stoa nur noch bestätigt, denn in der That finden wir bei den späteren Stoikern völlig parallele Ausführungen.

---

[1]) de cor. mil. 4: Es macht keinen Unterschied, ob etwas durch Schrift oder aus einem inneren Vernunftgrunde besteht, da ja der innere Vernunftgrund auch dem geschriebenen Gesetze zur Empfehlung dient. Wenn das Gesetz auf Vernunft beruht, so wird alles, was auf Vernunft beruht, Gesetz sein.

[2]) de spect. 18. 23.

[3]) De cultu feminarum I, 8.

Aber auch in mehr äusserlicher, formaler Beziehung zeigt sich diese Verwandtschaft, denn wenn die Stoiker mit besonderer Vorliebe die kasuistischen Fragen erörterten, zu denen die Kollision der Pflichten Anlass giebt, wenn sie hier ein erwünschtes Feld zur Bethätigung ihrer dialektischen Kunst fanden, wobei freilich ihre Behandlung nicht selten eine allzu kleinliche und sophistische war, so geben auch T.'s ethisch-disziplinarische Abhandlungen und Traktate von dieser stoischen Art reichlich Zeugnis.[1])

Ueberblick und Schluss.

Ueberblicken wir nun noch einmal kurz unsere Untersuchungen über das Verhältnis T. zur griechisch-römischen Philosophie, so ist nicht zu verkennen, dass wir in diesem Apologeten und Kirchenvater eine dogmengeschichtlich hochinteressante Gestalt zu erblicken haben.

Wenn die Geschichte des zweiten Jahrhunderts der Kirche die Geschichte des Bruches und des Kampfes zwischen den neueren philosophischen Elementen im Christentum und dessen älteren Formen darstellt, so zeigen sich schon bei T. trotz seiner formellen Gegnerschaft gegen die Philosophie die deutlichen Spuren des Kompromisses, mit welchem jener Konflikt schliesslich endete. Indem die extremsten Gegner, namentlich die Gnostiker, deren System sich als eine direkte Fortbildung griechisch-philosophischer Spekulationen auf dem schmalen Fundamente einiger christlicher Sätze darstellt, als Ketzer abgestossen wurden, endete der Kampf zwar scheinbar mit einem vollständigen Siege der Kirche, in Wirklichkeit aber war es ein Sieg, bei dem der Sieger

---

[1]) Vergl. die Schriften T.'s: de spectaculis; de cor. mil.; de patientia; de cultu feminarum; de exhortatione castitatis; de monogamia; de virginibus velandis; de jejuniis; de pudicitia; de pallio.

selbst überwunden wurde. Denn die kirchliche Theologie nahm die Prinzipien ihrer Gegner zum grossen Teile in sich auf, wenn auch nicht die Spekulationen selbst, so doch die Neigung zum Spekulieren; die griechische Philosophie hielt ihren Einzug in die Lehre der Kirche. Bestimmte Elemente der griechischen Philosophie gehörten fortan zum eisernen Bestande der christlichen Theologie, es blieb das Bestreben, die christlichen Vorstellungen in ein philosophisches Gewand zu kleiden und die Dogmen nach den Regeln der Philosophie zu beweisen. Und dafür ist schon T. ein typisches Beispiel. Wir haben gesehen, wie die Philosphie nicht nur in formaler, sondern auch in materialer Beziehung einen nicht unbedeutenden Einfluss auf seine Spekulation ausgeübt hat, wie er besonders stark unter dem Einflusse des Stoicismus gestanden hat. Freilich ist es ihm nicht gelungen, diese beiden Elemente, das christliche und das stoische, zu einem organichen Ganzen zu verbinden. Kein Wunder, denn das materialistische stoische Denken war an sich schon ungeeignet, mit dem ideellen Gehalte der christlichen Gedanken in völligen Einklang zu treten. Die Ansicht von der Körperlichkeit der Seele war für das christliche Bewusstsein so wunderlich, dass Augustinus später über diese Lehre T. seinen Spott ausgiesst und sie als widersinnig verurteilt. Mit dieser Annahme T. steht auch die der Einfachheit und Unauflöslichkeit der Seele im Widerspruch. Bei konsequentem Denken musste aus der Annahme der Körperlichkeit die Teilbarkeit, Auflösung und Sterblichkeit der Seele folgen. Es würde streng genommen bei dem stoischen, d. h. materialistischen Traducianismus, den T. vertritt, auch eine Teilbarkeit der Seele angenommen werden müssen, da er aber die Unteilbarkeit der Seele streng festgehalten wissen will, so bleibt es ein ungelöster Widerspruch, dass von der Substanz der Seele ein *ἀπόσπασμα* emanieren soll.

In T. Anthropologie kommt das Verhältnis zwischen den beiden materiell gedachten Substanzen von Leib und Seele zu keiner klaren Deutung. Es bleibt unklar, wie er sich die Sensualität der Seele an sich gedacht hat, da er doch den Seelenkörper mit Sinnesorganen ausstattet, ebenso lässt er es im Dunkeln, in welchem Verhältnisse die Funktionen dieser innern und äussern Sinne stehen.

Seine Gotteslehre entbehrt vollends, wie schon oben bemerkt wurde, der Einheitlichkeit und stellt sich als ein Gemenge von Disparatem dar. Gott soll ein Körper sein, somit also etwas quantitativ Bestimmtes, etwas Begrenztes und Beschränktes. Dann aber ist die metaphysisch begründete Lehre von einem Schöpfungsmittler zweck- und sinnlos. Diese materialistische Auffassung von Gott wird dann aber wieder durch reinere Gottesvorstellungen aufgehoben. Einmal wird die Persönlichkeit Gottes scharf hervorgehoben sogar in Form eines übertriebenen Anthropomorphismus und Anthropopatheismus, und dann heisst es wieder: „stulti qui de humanis divina praejudicant", ja die Transscendenz Gottes wird im Gegensatz zu jenen anderen Vorstellungen so betont, dass diese metaphysischen Gedanken die Annahme der Persönlichkeit Gottes fast wieder in Frage stellen.

Wohl wird die Schöpfung als eine persönliche Handlung Gottes nach biblischer Lehre von T. festgehalten, daneben aber trägt die Lehre von der sophia, namentlich wenn man die stoischen Voraussetzungen T.'s berücksichtigt, eine solche Färbung, dass bei konsequentem Denken die Schöpfung doch als eine Evolution des göttlichen Wesens angesehen werden müsste. Ja da im letzten Grunde das göttliche Wesen die Einheit darstellt zwischen der aktiven Vernunft und der passiven Materie, so liegt selbst noch ein bedenklicher Anklang an den stoischen Pantheismus in der Richtlinie der Gedanken unseres Apologeten. Freilich hat T. diese Konsequenzen nicht gezogen.

So lässt sich nicht verkennen, dass das theologische Denken Tertullians an inneren Widersprüchen leidet. Sie mussten sich fast mit Notwendigkeit einstellen, da Tertullian überhaupt nur gelegentlich dogmatisiert hat. Für seine Person hatte er durchaus noch kein Bedürfnis nach einer systematischen Darstellung des Christentums; das apologetische und polemische Interesse beherrschte ihn vollständig. Er will die christliche Glaubenslehre dadurch sichern, dass er ihre Gegner vernichtet. Dadurch aber erklärt sich manches Uebertriebene bei ihm und manche Merkwürdigkeiten und Widersprüche mildern sich. Man bedenke, dass es vornehmlich der Gnosticismus war, den er bekämpfte. Hier aber war das Streben, abstrakte Ideen als etwas Substantielles mit realer Existenz anzunehmen, auf die Spitze getrieben; es entstanden grosse spekulative Gebäude auf der schmalen Grundlage einiger christlicher Gedanken, während die festen Thatsachen der heiligen Geschichte in lauter Dunst verwandelt wurden. So erklärt es sich, dass T., der „Antignostikus", im Gegensatz gegen den Skepticismus der Akademie, in der er eine Quelle des Gnosticismus erkannte, und im Gegensatz zu der platonischen Ideenlehre einer Philosophie sich zuneigte, welche die Zuverlässigkeit der sinnlichen Erkenntnis und zugleich einen derben Realismus vertrat. Auch in der wunderlichen Lehre von der Körperlichkeit Gottes und der Seele dürfen wir sein echt christliches Interesse nicht verkennen. Er glaubte in dieser Lehre eine sichere Gewähr gegen die Verflüchtigung Gottes zu einer blossen Idee und Abstraktion zu finden.

Auch darf man nicht übersehen, dass diese leidenschaftliche Natur in der Hitze der Polemik manchmal über das Ziel hinausschiesst und sich zu Aeusserungen und Ausführungen hinreissen lässt, die nur von dem Standpunkte des Gegensatzes aus zu begreifen sind, von

dem sie gesprochen wurden. Immer muss man den jeweiligen polemischen Standpunkt im Auge behalten, muss seine Aussagen gegenseitig aneinander korrigieren und auf das rechte Mass zurückbringen. Auf diese Weise mildert sich vieles und löst sich mancher Widerspruch. Jedenfalls hat T. auf die abendländische Gestaltung der Kirchenlehre einen grossen Einfluss ausgeübt. Er ist nicht nur der Schöpfer der lateinischen Kirchensprache, sondern er muss als der Begründer des abendländischen Katholicismus vor Augustin angesehen werden. Das macht ihn zu einer wichtigen Gestalt unter den Kirchenvätern. Zwar wird das Studium seiner Schriften durch die Dunkelheit seines Stils sehr erschwert, was aber diese Beschäftigung immer wieder zu einer interessanten und genussreichen macht, das ist der Umstand, dass T. seinen Schriften unverwischbar den Stempel seiner Individualität aufzudrücken verstanden hat. Je länger man sich mit diesem alten Zeugen aus der Apologetenzeit beschäftigt, je mehr fühlt man das warme Herzblut in ihm pulsieren, man sieht den ganzen Mann vor sich mit seiner glühenden Begeisterung für die Kirche Christi, mit seinem tiefen Ernste, mit dem er mit seiner Vergangenheit brach und das Christentum erfasste, mit seinem leidenschaftlichen Eifer für die von ihm erkannte Wahrheit. Mit Recht sagt darum Harnack: „T. ist das erste christliche Individuum nach dem Apostel Paulus, von dessen Innenleben und Eigenart wir uns ein klares Bild zu machen vermögen. Seine Schriften bringen uns den Mann selbst nahe.[1]) Das aber ist der tiefste Grund des hohen Interesses, das dieser Apologet und Kirchenvater uns abgenötigt.

[1]) Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, pag. 531. Anmerkung 1.

Vita.

Am 17. April 1868 bin ich, Georg Schelowsky, in der Stadt Wiehe im Unstrutthale geboren. Ich besuchte zuerst die Volksschule, dann die Schola collecta meines Heimatortes. Zehnjährig bezog ich die Klosterschule Donndorf zu dreijährigem Aufenthalte und wurde hier für die Klosterschule Rossleben vorbereitet, auf die ich im Herbst 1881 übersiedelte. Ostern 1888 verliess ich dieselbe mit dem Zeugnis der Reife, um mich dem Studium der Theologie zu widmen.

In Leipzig hörte ich ausser den theologischen Vorlesungen bei den Herren Professoren: Luthardt, Delitzsch, Fricke, Brieger, Zahn, Ewald, Schnedermann, Guthe, auch philosophische Vorlesungen bei den Herren Professoren: Heinze, Wundt, Seydel und Dr. Külpe. In Halle, wo ich besonders die Professoren Kähler, Köstlin, Beyschlag, Haupt, Kautzsch und Loofs hörte, bestand ich im März 1892 die erste theologische Prüfung. Darauf war ich als Hauslehrer im sächsischen Erzgebirge, dann als Lehrer an der höheren Privatschule in Ziesar thätig. Im Dezember 1893 bestand ich in Magdeburg die zweite theologische Prüfung, war dann wieder als Hauslehrer in Pommern thätig und schliesslich als Vikar in Schlieben (Prov. Sachsen). Als solcher wurde ich zum Pfarrer in Gross-Garz i. d. Altmark erwählt. Im November 1895 in das Pfarramt eingeführt, verwalte ich dasselbe nunmehr im sechsten Jahre.